SECCIÓN DE FILOSOFÍA

J. L. AUSTIN

ENSAYOS FILOSÓFICOS

Compilados por
J. O. URMSON y G. J. WARNOCK

Traducción y presentación de
ALFONSO GARCÍA SUÁREZ

Ediciones de la
Revista de Occidente, S. A.
General Mola, 11
MADRID - 1975

Título original en inglés: *Philosophical Papers*
London: Oxford University Press, 1970. Second Edition
(Publicado por primera vez por The Clarendon Press, 1961)

© Oxford University Press, Londres, 1961, 1970
© Edición española: Revista de Occidente, S. A., Madrid 1975

ISBN: 84-292-3705-1
Depósito legal: M. 29.148 - 1975
Printed in Spain - Impreso en España
por Ediciones Castilla, S. A. - Maestro Alonso, 21 - Madrid-28

Indice

Prólogo ... 9

Presentación: J. L. Austin: Teoría y práctica de la Filosofía ... 11

1. ἀγαθόν y εὐδαιμονία en la *Etica* de Aristóteles ... 29
2. ¿Hay conceptos *a priori?* ... 53
3. El significado de una palabra ... 71
4. Otras mentes ... 87
5. Verdad ... 119
6. Cómo hablar —algunos modos simples ... 133
7. Injusto con los hechos ... 151
8. Un alegato en pro de las excusas ... 169
9. Sis y puedes ... 193
10. Emisiones realizativas ... 217
11. Fingir ... 233
12. Tres modos de derramar tinta ... 249

Indice analítico ... 262

Prólogo

Desde 1961, en que se publicaron por vez primera los *Ensayos filosóficos* de Austin, han aparecido impresos otros tres ensayos suyos. Dos de ellos están incluidos en esta nueva edición, y son ulteriormente mencionados más abajo. El tercero es 'Performatif-Constatif', que Austin presentó en una conferencia (predominantemente) anglo-francesa, en Royaumont, en marzo de 1958, y cuyo texto original francés fue publicado después de su muerte en *Cahiers de Royaumont, Philosophie No. IV, La Philosophie Analytique* (Les Editions de Minuit, 1962). Los editores sintieron en 1961 que este trabajo tenía una semejanza demasiado estrecha en su contenido con 'Emisiones realizativas' para que fuese razonable incluirlos a ambos en un único volumen, y de los dos prefirieron este último —'Performative Utterances'—, en parte, desde luego, porque podían disponer del texto inglés del propio Austin. No parece que haya ahora razones para cambiar de opinión; no obstante, debe advertirse que 'Performatif-Constatif' está ahora impreso, y también que ha sido traducido al inglés (por G. J. Warnock, en *Philosophy and Ordinary Language,* editado por C. E. Caton, University of Illinois Press, 1963).

De los dos ensayos ahora añadidos a esta colección, 'ἀγαθόν and εὐδαιμονία in the *Ethics* of Aristotle' ['ἀγαθόν y εὐδαιμονία en la *Etica* de Aristóteles'], es con mucho el primero en fecha. Fue escrito antes de 1939, cuando Prichard, sobre cuyas opiniones comenta, vivía aún; pero no fue publicado entonces, y no hay ninguna razón para pensar que en años posteriores Austin pretendiera que lo fuese, aunque hizo ciertos cambios y adiciones en él. Esta es en gran parte la razón de que no haya sido incluido en la edición original de este libro; otro factor fue que su texto era imperfecto en algunos pasajes. Sin embargo, ha aparecido ahora apropiadamente en la colección *Aristotle,* editada por J. M. E. Moravcsik (Doubleday, New York, 1967; Macmillan, London, 1968), y debe ahora incluirse con los demás ensayos de Austin publicados. 'Three Ways of Spilling Ink' ['Tres modos de derramar tinta'] es un caso bastante diferente, puesto que, como explica la nota introductoria a este ensayo, el manuscrito de Austin estaba obviamente inacabado e incompleto. El profesor Forguson, no obstante,

encontró posible presentar un texto que, aunque ciertamente tosco, es a la vez auténtico e inteligible; y puesto que complementa valiosamente los ensayos previamente disponibles de Austin, parecía justificada su publicación. Este trabajo apareció en la *Philosophical Review* en octubre de 1966. En ambos casos agradecemos el permiso de reimpresión.

En el presente volumen, pues, se incluyen todos los ensayos de Austin previamente publicados, con la excepción de 'Performatif-Constatif' —quizá debiéramos mencionar también sus recensiones y dos breves notas sobre disputas en *Analysis (Analysis,* vol. XII, núm. 6, 1952, y vol. XVIII, núm. 5, 1958)—. 'Ifs and Cans' (1956) ['Sis y puedes'] fue publicado en las *Proceedings of the British Academy.* 'A Plea for Excuses' ['Un alegato en pro de las excusas'] fue su Presidential Address a la Aristotelian Society en 1956. 'How to Talk -some simple ways' (1953) ['Cómo hablar -algunos modos simples'] fue también publicado en las *Proceedings of the Aristotelian Society.* 'Are There *A Priori* Concepts?' (1939) ['¿Hay conceptos *a priori*?'], 'Other Minds' (1946) ['Otras mentes'], 'Truth' (1950) ['Verdad'], y 'Pretending' (1958) ['Fingir'] fueron todos contribuciones a simposios de Joint Sessions de la Mind Association y la Aristotelian Society, y fueron publicados en los Supplementary Volumes de las *Proceedings of the Aristotelian Society.* Agradecemos a los editores el permiso de reimpresión.

Otros tres ensayos aparecieron por vez primera en la primera edición de este libro. 'The Meaning of a Word' ['El significado de una palabra'] fue leído en el Moral Sciences Club de Cambridge y en la Jowett Society de Oxford en 1940. 'Unfair to Facts' ['Injusto con los hechos'] fue leído en la Philosophical Society de Oxford en 1954, y es una secuela del simposio de Austin sobre la Verdad, con P. F. Strawson y D. R. Cousin, en 1950. 'Performative Utterances' ['Emisiones realizativas'] es una transcripción, con correcciones verbales menores, de una charla no escrita aparecida en el Tercer Programa de la B. B. C. en 1956, y debemos dar las gracias a la British Broadcasting Corporation por su permiso para publicarla aquí.

Todos los ensayos de este volumen han sido ahora ordenados por orden cronológico de composición —sobre el supuesto, cuando se aplica, de que fue el mismo que el orden de su presentación al público, impresos o de otra forma.

J. O. URMSON
G. J. WARNOCK

Oxford, 1969.

Presentación

J. L. AUSTIN: TEORIA Y PRACTICA DE LA FILOSOFIA

I

John Langshaw Austin nació en 1911 en Lancaster [1]. Su prematura muerte, en 1960, privó a la filosofía de uno de sus cultivadores más brillantes en la plenitud de sus fuerzas. El nombre de Austin va unido a la Universidad de Oxford, en la cual ingresó en 1929 como estudiante, y en la que continuó toda su vida como profesor, siendo elegido en 1952 *White's Professor of Moral Philosophy.* Austin recibió una educación literaria en la que el estudio del griego y el interés por la precisión lingüística dejarían su huella sobre su ulterior producción. Fue un buen conocedor de los clásicos, especialmente de Platón, Aristóteles, Leibniz y Kant. 'ἀγαθόν and εὐδαιμονία in the *Ethics* of Aristotle', el primero de los ensayos aquí recogidos, es una muestra de su dominio de los escritos éticos de Aristóteles. Su admiración por el rigor analítico del estagirita queda expresamente reconocida en muchos lugares de esta colección. Asimismo es autor de la traducción inglesa de los *Grundlagen der Arithmetik* de Frege. De entre sus contemporáneos, recibió la influencia de H. A. Prichard, su profesor y antecesor en la cátedra, y de G. E. Moore, cuya atención constante al uso común fue un estímulo para la filosofía de Oxford. Al movimiento representado por el Círculo de Viena lo consideró una sangría saludable conducente al punto de vista, «no siempre expuesto sin un infortunado dogmatismo» *(WD* 2) [2],

[1] Un breve bosquejo biográfico puede verse en G. J. Warnock: «John Langshaw Austin, A Biographical Sketch». *Proceedings of the British Academy* (1963). Reimpreso en K. T. Fann (ed.): *Symposium on J. L. Austin.* London: Routledge and Kegan Paul, 1969. (La colección compilada por Fann será en adelante referida con las siglas *SA.)*

[2] Utilizo en adelante las siguientes convenciones para referirme a las obras de Austin:

Philosophical Papers. London: Oxford University Press, 1970. Second Edition. El ensayo referido va indicado con su título o con una abreviatura seguida de una cifra que indica el número de la página de la edición castellana.

Sense and Sensibilia. London: Oxford University Press, 1962. Referido con las siglas *SS* seguidas de número de página.

How to Do Things with Words. London: Oxford University Press, 1962. Refe-

de que muchas emisiones que los filósofos habían dejado pasar como enunciados eran en realidad sinsentidos de una u otra variedad. En cuanto a Wittgenstein, a Austin le repelían tanto lo que Cavell [3] ha llamado las estrategias del sabio y el asceta de Wittgenstein, como al propio Wittgenstein le disgustaban el ambiente académico británico y la frivolidad de la inteligencia cantábrica [4].

Austin fue durante toda su vida un profesor, un profesor de filosofía de Oxford. Creía en el valor educacional de la filosofía tal como se imparte en las viejas Universidades inglesas. La filosofía debería inculcar hábitos de pensamiento riguroso y respeto por los hechos, constituyendo una salvaguarda contra la confusión, la exageración y el entusiasmo doctrinario, contra el abandono irracional que nos tienta «en la *ivresse des grandes profondeur* («Excusas» 172): «*In vino,* posiblemente *'veritas',* pero en un sobrio simposio *'verum'*» («Verdad» 119).

Su única ocupación extraordinaria fue motivada por el estallido de la segunda guerra mundial. Austin sirvió en las fuerzas de Inteligencia, dirigiendo una sección —*Theatre Intelligence Section*— cuyo cometido era acumular información sobre las defensas alemanas en la costa norte de Francia. Austin tuvo ocasión de aplicar a tal objetivo la extrema minuciosidad que caracteriza su obra. Con la información obtenida se compiló un libro, *Invade Mecum,* para uso de las tropas que desembarcaron en Normandía; libro en el que, al decir de Warnock, «los que conocen los escritos de Austin reconocerán su estilo» [5]. Los símiles analíticos que Austin utiliza en su diferenciación de la «complicada maquinaria interna» de las acciones —«la obtención de información, la apreciación de la situación, la invocación de principios, la planificación, el control de la ejecución y demás» («Excusas» 172)— translucen su origen militar.

Tras el paréntesis de la guerra, comienza el período más fructífero de su producción filosófica. Es la época de la que proceden sus trabajos más característicos y definitivos: sus conferencias sobre otras mentes, sobre las excusas, sobre enunciados hipotéticos, sobre la percepción, sobre actos del habla. En 1955 visitó la Universidad de Harvard como *William James Lecturer,* y en 1958 la Universidad de Berkeley, en California. Austin ejerció una autoridad natural entre sus colegas de Oxford. Una prueba de ello fueron las *Saturday mornings,* en las que puso en práctica su arraigada convicción de que la filosofía debiera hacerse como una actividad cooperativa.

tido con las siglas *WD* («Words and Deeds») seguidas de número de página. (Hay traducción castellana de G. R. Carrió y E. A. Rabossi en Buenos Aires: Paidós, 1971, *Palabras y acciones.)*

[3] S. Cavell: «Austin at Criticism». *Philosophical Review* (1965). Reimpreso en *SA,* p. 74.

[4] El reciente libro de A. Janik y S. Toulmin: *Wittgenstein's Vienna* (New York: Simon and Schuster, 1973. Hay traducción castellana en Madrid: Taurus) es un trabajo del mayor interés para conocer la personalidad y el trasfondo cultural de Wittgenstein.

[5] Warnock, *op. cit.,* p. 9.

En ellas se examinaba un tópico filosófico como un trabajo de campo distribuido en áreas que se asignaban a cada uno de los participantes. En estas reuniones Austin ejercía el papel de un verdadero director de una *Intelligence Section* filosófica. Un ejemplo de los resultados de este tipo de labor conjunta lo encontramos en «A Plea for Excuses». Proporciona, en palabras del autor, «la diversión del descubrimiento, los placeres de la cooperación y la satisfacción de llegar a un acuerdo» («Excusas» 163).

Durante su vida Austin publicó solamente siete ensayos, todos los cuales están recogidos en este volumen. Recoge además otros cinco ensayos, tres de los cuales fueron incluidos ya en la primera edición inglesa de 1961, y los dos restantes en la segunda edición de 1970. De los doce ensayos aquí presentados, los tres primeros corresponden a su producción anterior a la segunda guerra mundial y son los menos característicos. «Other Minds» (1946), «A Plea for Excuses» (1956) e «Ifs and Cans» (1956) son los más elaborados —no en vano han sido los que más rompederos de cabeza han ocasionado al traductor. Austin es también autor de «Performatif-Constatif», su contribución al coloquio anglofrancés de Royaumont sobre la filosofía analítica, y de unas cuantas recensiones [6]. A su muerte, J. O. Urmson y G. J. Warnock se encargaron de la publicación de sus escritos. Además del presente volumen han aparecido otros dos. Warnock ha editado *Sense and Sensibilia,* que recoge las conferencias sobre teoría del conocimiento que Austin dio varios cursos desde 1947 a 1959 en Oxford y en la Universidad de California. *How to Do Things with Words,* editado por Urmson, recoge las conferencias sobre filosofía del lenguaje, que con el título «Words and Deeds» Austin comenzó a dar en 1952 y que constituyen el tema de sus conferencias William James en Harvard.

II

Probablemente pocos autores susciten tantos escrúpulos a la hora de caracterizar lo que fue su concepción de la filosofía. En un influyente artículo [7], Stuart Hampshire, tras dar rienda suelta a estos escrúpulos, se aventura a distinguir dos diferentes tesis —fuerte y débil— «que pueden plausiblemente atribuírsele» [8]. La tesis fuerte afirma que todas las finas distinciones verbales que una investigación detallada del lenguaje ordinario revela son distinciones *bene fundatae* y suficientes para resolver los problemas filosóficos; la introducción de nuevas distinciones por parte de los filósofos constituye un delito de lesa economía lingüística. La tesis débil afirma que, aunque puede resultar conveniente e incluso necesario intro-

[6] Una bibliografía de y sobre Austin puede verse en *SA. Palabras y acciones* contiene también una nómina de los trabajos de Austin.

[7] S. Hampshire: «J. L. Austin, 1911-1960». *Proceedings of the Aristotelian Society* (1959-60). Reimpreso en *SA.*

[8] Hampshire, *op. cit.,* p. 35.

ducir distinciones filosóficas, ello no debe hacerse sin un cuidadoso estudio previo de las distinciones de la usanza común que aquéllas vienen a completar; ello supone una paciente, y preferiblemente cooperativa, labor a la que los filósofos no han sido dados hasta el momento.

Urmson y Warnock, en sus comentarios [9] sobre el artículo de Hampshire, rechazaron rotundamente ambas tesis. La tesis fuerte, porque el propio Austin introdujo distinciones de su propia cosecha y no afirmó que *todas,* sino sólo *algunas,* las cuestiones filosóficas pueden resolverse atendiendo a las distinciones del habla corriente; la tesis débil, sobre la base de que se trata de una «formulación poco ambiciosa» que no puede «magnificarse como una doctrina guía de su práctica filosófica o como una receta para la de culquier otro». Y concluyen sus comentarios diciendo que Austin habría repudiado y considerado inútiles «amplias aserciones» como las que Hampshire propone: «Austin dio a veces, en términos mucho menos ambiciosos, sus propias explicaciones. ¿Por qué no habrían de interpretarse éstas significando justamente lo que dicen?» En otros lugares, Urmson y Warnock han subrayado la ausencia de una concepción general de los problemas filosóficos y de una metodología en Austin. En expresión de Urmson, Austin practicó sobre la base de una «técnica de laboratorio» más que de una «metodología científica» [10].

Es cierto que Austin jamás sostuvo ninguna teoría particular acerca de la estructura y solución de los problemas filosóficos. Mantenía una ruda concepción de la filosofía, la concepción que Russell expresó diciendo que la filosofía es aquello que todavía no es ciencia. Esta concepción está explícitamente sostenida en el párrafo final de «Ifs and Cans», en el que, con pose de *enfant terrible,* Austin condesciende a dedicar una breve perorata al sector de su audiencia formado por los «que prefieren que las cosas sean importantes (...) en el caso de que haya alguno presente»:

> En la historia de la investigación humana, la filosofía ocupa el lugar del sol central inicial, seminal y tumultuoso: de tiempo en tiempo se desprende de alguna porción de sí mismo que toma posición como una ciencia, un planeta, tibio y bien regulado, que progresa regularmente hacia un distante estado final. Esto sucedió hace tiempo con el nacimiento de la matemática, y después con el nacimiento de la física; tan sólo en el siglo pasado hemos presenciado el mismo proceso una vez más, lento y en su momento casi imperceptible, con el nacimiento de la ciencia de la lógica matemática, mediante la labor conjunta de filósofos y matemáticos. ¿No es posible que el siglo venidero pueda ver el nacimiento, mediante la labor conjunta de filósofos, gramáticos y otros numerosos estudiosos del lenguaje, de una verdadera y exhaustiva *ciencia del lenguaje?* Entonces nos libraremos de una parte más de la filosofía (aún quedarán muchísimas) de la única manera en que podemos siempre librarnos de la filosofía, lanzándola hacia arriba («Sis y puedes» 215).

[9] J. O. Urmson y G. J. Warnock: «Comments» sobre Hampshire, *op. cit.*

[10] J. O. Urmson: «Austin's Philosophy». En Paul Edwards (ed.): *The Encyclopedia of Philosophy.* London: Macmillan, 1967. Reimpreso en *SA,* p. 24.

Pero esta concepción de la filosofía parece inconsistente con la práctica del propio Austin. ¿Puede acaso el desarrollo de alguna ciencia, o de varias ciencias, dar una respuesta a la cuestión de si lo que percibimos son datos de los sentidos? Austin procedió a resolver esta cuestión mediante un estudio detallado y minucioso de los usos de nuestras palabras y expresiones ordinarias, y de las distinciones que ellas marcan. También —y si se quiere, por implicación— mediante una atención a los hechos de la percepción. Pero, adviértase, no adujo nuevos hechos sobre la cuestión sino solamente reordenó y trajo a colación los hechos que todos conocemos. La ausencia de «amplias aserciones», por parte de Austin, acerca de la naturaleza de la filosofía, más que algo en lo que complacernos me parece algo que nos invita a ir más allá de lo que *dijo* y de lo que *significó* tratando de colocar lo que *hizo* bajo una luz apropiada que revele su relevancia para nosotros, como resultado y como propuesta de una ruta a seguir. ¿Por qué habría de tener alguna relevancia filosófica el estudio de *qué* diríamos *cuándo?* ¿Por qué una anécdota sobre dos rufianes sorprendidos con las manos en la masa que fingen estar serrando un árbol habría de tener una relevancia filosófica? [11].

En cualquier caso, lo cierto es que las aserciones de Austin acerca del método filosófico se hallan siempre rodeadas de cláusulas y modificadores que las desproveen de generalidad. Unas notas fragmentarias sobre el tema llevan el característicamente austiniano título de «Algo sobre un modo de posiblemente hacer una parte de la filosofía» [12]. Sus pronunciamientos más extensos se encuentran en «A Plea for Excuses». Allí afirma Austin que el método de proceder a partir del lenguaje ordinario, «al menos como *un* método filosófico», apenas requiere justificación. Y añade, con una expresión con sabor de *western* [13], «too evidently, there is gold in them thar hills» («Excusas» 174). No obstante, Austin justifica el método con las siguientes palabras:

> En primer lugar, las palabras son nuestras herramientas y, como mínimo, debiéramos usar herramientas pulidas: debiéramos saber qué significamos y qué no, y debemos estar prevenidos contra las trampas que el lenguaje nos tiende. En segundo lugar, las palabras no son (excepto en su propio pequeño rincón) hechos o cosas: necesitamos, por tanto, arrancarlas del mundo, mantenerlas aparte de y frente a él, de modo que podamos darnos cuenta de sus inadecuaciones y arbitrariedades y podamos remirar el mundo sin anteojos. En tercer lugar, y, lo que es más esperanzador, nuestro común *stock* de palabras incorpora todas las distinciones

[11] S. Cavell, *op. cit.,* ha visto este punto claramente.

[12] Urmson hace uso de ellas en «A Symposium on Austin's Method». *Journal of Philosophy* (1965). Reimpreso en *SA.* (Hay traducción en J. Muguerza (ed.): *La concepción analítica de la filosofía,* vol. 2. Madrid: Alianza Universidad, 1974, con el título «La filosofía de J. L. Austin».)

[13] Debo esta indicación a la profesora Vivien Hughes del Departamento de Filología Inglesa de la Universidad de Valencia. La expresión completa es «*Come west, young man, there is gold in them thar hills*».

> que los hombres han hallado conveniente establecer, durante la vida de muchas generaciones; seguramente es de esperar que éstas sean más numerosas, más razonables, dado que han soportado la larga prueba de la supervivencia del más apto, y más sutiles, al menos en todos los asuntos ordinarios y razonablemente prácticos, que cualesquiera que plausiblemente usted o yo excogitásemos en nuestros sillones durante una tarde —el método alternativo más socorrido («Excusas» 174).

Esto no significa que Austin crea que el lenguaje ordinario es sacrosanto y que la innovación lingüística es rechazable por principio. Austin mismo es responsable de la introducción de un buen número de tecnicismos filosóficos. El ensayo «How to Talk» está plagado de ellos, y de sus conferencias sobre filosofía del lenguaje hemos heredado toda una hueste de realizativos, constatativos, actos réticos, fuerzas ilocucionarias, etc. Lo que Austin creyó es que los filósofos han tendido a introducir distinciones torpes y simplificadoras que sepultan las más finas, realistas y fructíferas distinciones que el habla común lleva incorporadas. Así, por ejemplo, la grosera dicotomía real/aparente contrasta con las ricas distinciones real/postizo, fingido, imaginario, artificial, disecado, etc. Su darwinismo conceptual supone que los conceptos ordinarios «se habrán desarrollado a lo largo de un amplio período; es decir, habrán encarado la prueba del uso práctico, de continuos casos difíciles, mejor que sus esfumados rivales» («Tres modos» 251). Pero los conceptos que descubrimos en los usos ordinarios no son definitivos e inapelables. El lenguaje ordinario conlleva «algo mejor que la metafísica de la Edad de Piedra», pero

> no se ha alimentado de los recursos que proporcionan el microscopio y sus sucesores. Y debe añadirse también que la superstición y el error y la fantasía de todos los géneros se han incorporado al lenguaje ordinario e incluso a veces soportan la prueba de la supervivencia (sólo que, cuando lo hacen, ¿por qué no habríamos de detectarlo?). Ciertamente, pues, el lenguaje ordinario *no* es la última palabra: en principio, en todo lugar puede ser complementado y mejorado y suplantado. Pero recordemos, *es* la *primera* palabra («Excusas» 177).

Austin ofrece la expresión 'fenomenología lingüística' como nombre para este modo de hacer filosofía —aunque señaló que es un tanto rimbombante. Y la razón por la que prefirió este rótulo a los más prevalentes de filosofía «analítica» o «lingüística» es que éstos contienen la *suggestio falsi* de que aquello en lo que estamos interesados es meramente en cuestiones verbales y no en los fenómenos para hablar de los cuales usamos el lenguaje [14]. Pero, evidentemente, cuando analizamos los usos de las expresiones 'por accidente' y 'por confusión' estamos interesados en una diferencia

[14] Véase la interesante discusión de este punto en John Wisdom: «Philosophy, Metaphysics, and Psycho-Analysis», en su *Philosophy and Psycho-Analysis*. Oxford: Blackwell, 1953. (Hay traducción en Muguerza (ed.): *op. cit.*, vol. 2.)

real. No obstante, la etiqueta 'fenomenología lingüística' no debe llamarnos a engaño. Ante todo no debemos extraer de ella una conclusión equivocada: la de que la filosofía podría no ser un asunto de comprender la realidad conceptual mediante la comprensión del lenguaje, sino que su meta es comprender el mundo como un todo, para utilizar las palabras con que Strawson caracterizó la posición de Van Breda en la discusión que siguió a la conferencia del primero en Royaumont [15]. De nuevo la práctica de Austin es aquí más explícita que sus explicaciones. Un ejemplo claro de esta práctica lo encontramos en su ensayo «Are There *A Priori* Concepts?» cuando discute el significado de la pregunta '¿Poseemos tal y cual concepto?'. Evidentemente, no se trata de una pregunta que podamos responder con alguna investigación psicológica o sociológica, porque el 'nosotros' no se refiere a *nosotros* como contrapuestos a otros. «Parece claro, entonces —concluye Austin—, que preguntar 'si poseemos un cierto concepto' es lo mismo que preguntar si una cierta palabra —o mejor, las oraciones en que ocurre— tiene algún significado» («Conceptos *a priori*» 61).

Tampoco son las afirmaciones de Austin, sino una vez más su práctica filosófica, las que nos permiten ver la peculiaridad de su obra en contraste con las obras de quienes se han ocupado de problemas similares abordados con métodos similares. Permiten, eso sí, no tomar un serrucho por un halcón, pero me da la impresión de que no permiten distinguir jilgueros de reyezuelos moñudos. No voy a insistir en las semejanzas y diferencias entre Austin y Wittgenstein. Las semejanzas son demasiado patentes. En cuanto a las diferencias no han escapado, por ejemplo, a la mirada aguda de David Pears [16]. A menudo se tiene la impresión de que Wittgenstein y Austin difieren como un gramático de un lexicógrafo.

III

Bien, Austin no poseyó una metafilosofía desarrollada, pero sí una técnica de laboratorio elaborada. La conferencia sobre las excusas es también el lugar al que tenemos que acudir para este tema. Los diversos escritos de Urmson y Warnock nos ayudan a completar la información. La receta aconseja, como paso previo, acotar un campo conceptual determinado. El tema de las excusas, que Austin nos legó en la referida conferencia y en «Three Ways of Spilling Ink» proporciona un ejemplo; el concepto de fingimiento, tema de «Pretending», otro. A ser posible debe ser un área

[15] Quienes pretenden arrimar el ascua austiniana a su sardina fenomenológica deberían tomar cuenta de esto. La discusión entre Strawson y Van Breda en el citado coloquio me parece sumamente esclarecedora.

[16] D. Pears: «An Original Philosopher». *The Times Literary Supplement* (9 de febrero de 1962). Reimpreso en *SA*. Y «Wittgenstein and Austin». En B. Williams y A. Montefiore (eds.): *British Analytical Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.

lingüística en la que el lenguaje ordinario sea rico y un área que «no esté demasiado pateada con el barro o las roderas de la filosofía tradicional, pues en este caso incluso el lenguaje 'ordinario' se habrá a menudo infectado con la jerga de las teorías extintas» («Excusas» 175). Ya hemos visto que Austin creía que preferiblemente el trabajo debía realizarse en equipo. Un equipo de una docena de personas sería óptimo.

Una vez acotado el campo a investigar, se debe hacer una lista de todas las palabras y expresiones relevantes en él. Esto no incluye solamente sustantivos, adjetivos y verbos, sino también partes de la oración que han recibido una muy escasa atención por parte de los filósofos, como son los adverbios y las preposiciones. Para ello podemos acudir a diversas fuentes. La más sencilla consiste en consultar el Diccionario [17], buscando una serie de términos pertinentes y luego sus sinónimos y emparentados, después hacer lo mismo con los últimos, y así sucesivamente. Los materiales previos se extraen también de otras fuentes documentales. Así, en el caso de las excusas, Austin indica la jurisprudencia y la psicología.

La etapa siguiente consiste en imaginar o coleccionar anécdotas en las que se haga uso de las expresiones de nuestra lista. De nuevo aquí podemos acudir a documentos o bien apelar a nuestra fantasía. El caso judicial de la Corona contra Finney, que aparece en «A Plea for Excuses», es un ejemplo de lo primero. Procede de los seminarios en los que Austin colaboraba con H. L. A. Hart, después de la guerra, y en los que se examinaban nociones legales asociadas a los conceptos de acción y de responsabilidad. Ejemplos de lo segundo los encontramos en cantidad tanto en el artículo al que nos estamos refiriendo, como en otros ensayos de esta colección —«Ifs and Cans», «Pretending» y «Three Ways of Spilling Ink». Se trata de ver qué diríamos y qué no diríamos en una determinada situación, y por qué. Ello puede llevarnos a advertir que expresiones que a primera vista consideraríamos sinónimas no se aplican intercambiablemente en determinadas situaciones. Así, en «Three Ways» Austin considera las expresiones 'intencionadamente', 'deliberadamente' y 'a propósito', mostrando las diferencias que hay entre ellas con una serie de anécdotas imaginarias. Las circunstancias de aplicación de un concepto, y también los límites de tal aplicación, pueden ser explorados mediante un examen cuidadoso de casos relevantes de «qué diríamos cuándo». La etimología de las palabras puede ser también relevante para estos propósitos. Austin defendió, no sin recibir por ello fuertes críticas [18], «que una palabra nunca —bien, casi nunca— se libera de su etimología y de su formación. A pesar de todos los cambios en y extensiones de y adiciones a sus significados, y en realidad más bien permeándolos y gobernándolos, aún persistirá la vieja idea. En un *accidente* algo sucede; por *confusión* mezclas una cosa con otra diferente;

[17] De Austin se dice que había leído varias veces entero el *Little Oxford Dictionary*.

[18] Véase C. G. New: «A Plea for Linguistics». *Mind* (1966). Reimpreso en *SA*.

en el *error* te desvías; cuando actúas *deliberadamente* actúas después de sopesarlo» («Excusas» 190).

De este modo, llegaremos a resultados más o menos generales. Lograremos dar cuenta de ciertos conceptos ordinarios tal como están incorporados en el habla corriente. Y, como Austin señala, «no es tan poca cosa» («Tres modos» 251). Conceptos filosóficos importantes —realidad, verdad, conocimiento, acción, libertad, etc.— pueden ser esclarecidos mediante el examen detallado y paciente de un conjunto de conceptos que los rodean y que, con su humilde apariencia, han pasado inadvertidos a los filósofos.

Austin creía que este «tipo de investigación introspectiva en semántica, realizada por hablantes nativos en grupos» —como Quine [19] la caracterizó—, en nada fundamental se diferencia de un trabajo empírico de campo de cualquier otra índole. Ahora bien, ¿es ésta la verdad, y toda la verdad, sobre el asunto? Creo que no. Ante todo, ¿por qué elegir el tema de las excusas y no, pongamos por caso, el de los utensilios de cocina? Obviamente hay una intención filosófica tras la elección. Las excusas son filosóficamente relevantes por su conexión con los problemas de la responsabilidad y la libertad, conexión que Austin retrotrae a Aristóteles («Tres modos» 250). No sería acertado, por otra parte, negar que hay una conexión entre el cultivador de la gramática lógica o filosófica y el lingüista. Claramente, por ejemplo, la teoría de los actos del habla que Austin desarrolló tiene una importancia que desborda el ámbito de la filosofía y puede contribuir al desarrollo de una verdadera y exhaustiva ciencia del lenguaje. Pero tampoco es ésta toda la verdad. La noción del realizativo tiene una relevancia filosófica muy concreta —relevancia que Austin vio— en la medida en que, por ejemplo, puede corregir la falsa impresión de que 'Yo sé que *p*' afirma que he realizado una hazaña cognitiva superior a estar completamente seguro. Es la contribución a la clarificación de estructuras conceptuales el criterio que nos sirve para aquilatar el valor filosófico de una distinción gramatical. Y en este punto la teoría de Austin, pero no su práctica, nos deja desasistidos.

IV

En *Sense and Sensibilia* Austin dirigió sus esfuerzos en un sentido fundamentalmente crítico o negativo. Sus resultados son, sin embargo, más amplios puesto que constituyen una indispensable contribución a la gramática del lenguaje de la percepción. Elige como blanco de su ataque la doctrina según la cual «nunca vemos o percibimos de otro modo (o 'sentimos'), o de cualquier modo nunca percibimos o sentimos *directamente,* objetos materiales (o cosas materiales), sino sólo datos de los sentidos (o nuestras propias ideas, impresiones, *sensa,* percepciones sensoriales, perceptos, etc.)»

[19] W. V. Quine: «A Symposium on Austin's Method». Véase nota 12. Se trata de un simposio al que contribuyeron Urmson, Quine y Hampshire.

(*SS* 2). Su punto de referencia es la exposición de esta doctrina por parte de A. J. Ayer en *The Foundations of Empirical Knowledge* [20]. Austin aduce que se trata de una opinión típicamente escolástica debida en gran medida a la obsesión con, y a la repetición rutinaria de, unos cuantos usos y distinciones excesivamente simplificados. La forma que su ataque adopta es la de contrastar esta irrealista simplificación filosófica con la riqueza y sutileza de los usos y las distinciones que el habla corriente sobre la percepción contiene. Adviértase que Austin no pretende defender la opinión contraria de que lo que percibimos son siempre objetos materiales; para él se trata de una opinión tan escolástica y simplificadora como la anterior: «No hay *un* tipo de cosa que 'percibimos' sino muchos *diferentes* tipos, siendo reductible el número, en todo caso, por la investigación científica y no por la filosofía» (*SS* 4).

Austin comienza su demolición de la doctrina examinando el argumento de la ilusión —el argumento que comienza por introducir los datos sensoriales como los objetos propios de la percepción en casos excepcionales, para luego concluir que son los objetos de percepción en todos los casos. Con flemático detenimiento va deshaciendo uno por uno los incorrectos supuestos, explícitos o implícitos, que están a la base del argumento. No es cierto que el hombre corriente crea que siempre percibe objetos materiales; también percibe, y sabe que percibe, corrientemente ríos, llamas, arco iris, sombras, etc. Tampoco es cierto —como la doctrina parece implicar— que, cuando el hombre ordinario cree que no está percibiendo cosas materiales, crea que está sufriendo engaño de los sentidos y viceversa. La doctrina confunde además lo ilusorio con lo delusorio y cita como casos de ilusión una serie de fenómenos que no son tales. Así cuando veo mi cuerpo reflejado en el espejo no estoy sufriendo una ilusión ni percibiendo un dato sensorial; entre otras cosas, puedo ver el espejo y veo mi imagen, la cual puede ser también vista por los demás, fotografiada, etc.

Quizá los pasajes más logrados del libro sean aquellos en los que Austin examina la gramática de las expresiones de este campo conceptual. En la conferencia IV somete a meticuloso escrutinio los verbos ingleses *'look', 'appear'* y *'seem',* mostrando que, a diferencia de lo que los filósofos han supuesto, no son intercambiables en todos los contextos. Pero la discusión más interesante se encuentra en el largo análisis del comportamiento lógico de la palabra 'real' que se inicia en la conferencia VII. Ya en «Other Minds» había apuntado que 'real' es una palabra cuyo empleo excluye alguna sugerencia de anormalidad:

> O bien yo mismo puedo estar soñando, o delirando, o bajo la influencia de mescalina, etc.; o, por otra parte, la cosa puede ser disecada, pintada, postiza, artificial, trucada, un fenómeno, un juguete, pretendida, fingida, etc.; o, por otra parte, también hay una falta de certeza (queda abierta la cuestión) sobre si *yo* tengo la culpa o *ello* la tiene —espejismos, imágenes de espejo, efectos luminosos raros, etc. («Otras mentes» 95).

[20] London: Macmillan, 1940.

Hay procedimientos, más o menos definidos, para resolver estas cuestiones. Pero, en cualquier caso, es el uso negativo de 'real' el que, en la feliz expresión de Austin, «lleva los pantalones». Decir que algo es real sólo tiene sentido en la medida en que haya algún modo en que podría ser *no* real. El uso de la palabra 'real' sin un contraste es un paradigma de uso metafísico:

> El ardid del metafísico consiste en preguntar '¿Es una mesa real?' (un tipo de objeto que no tiene ningún modo obvio de ser inauténtico) y no especificar o limitar lo que puede ir mal en ella, de manera que yo me sienta perplejo en cuanto a 'cómo probar' que es una real. Es el uso de la palabra 'real' de esta forma el que nos lleva a la suposición de que 'real' tiene un significado único ('el mundo real', 'objetos materiales'), y uno muy profundo y confuso. En vez de ello, debemos insistir siempre en especificar con qué está siendo contrastada 'real' —a fin de mostrar que es 'real', tendré que mostrar 'qué no' es; y entonces usualmente encontraremos alguna palabra específica, menos fatal, apropiada al caso particular, que sustituya a 'real' («Otras mentes» 96).

En *Sense and Sensibilia* Austin menciona cuatro rasgos del uso de la palabra 'real'. Uno de ellos es el que acabamos de ver: 'real' es una *palabra de pantalones;* y es, contra lo que tenderíamos a suponer, el uso negativo el que los lleva. Similarmente, en la conferencia sobre las excusas aplica esta misma consideración a palabras como 'voluntariamente', 'inadvertidamente', etc. Los otros tres rasgos son los siguientes. En primer lugar, 'real' es una palabra *hambrienta de sustantivo.* Se trata de un rasgo que comparte con expresiones como 'el mismo'. Cuando afirmamos 'Esto es real' o 'Este es el mismo' estamos obligados a responder a las posibles preguntas '¿Un real *qué?*' o '¿El mismo *qué?*' Luego, 'real' es una *palabra dimensional,* entendiendo por tal una palabra que es la más general de un grupo de palabras que cumplen la misma función. Estas palabras menos generales del mismo grupo que 'real' son 'apropiado', 'genuino', 'vivo', 'verdadero', 'auténtico', 'natural', etc., por la parte positiva, y 'artificial', 'falsificado', 'falso', 'espúreo', 'postizo', 'sintético', etc., por la negativa. Finalmente, 'real' pertenece a una familia que Austin denomina *palabras ajustadoras* —«esto es, palabras por cuyo uso otras palabras son ajustadas para satisfacer las innumerables e imprevisibles demandas del mundo al lenguaje» (*SS* 73). La ajustadora por antonomasia es la palabra 'como'.

Austin culmina el ataque a las teorías fenomenistas asestando un duro golpe a la doctrina de los fundamentos del conocimiento, a la búsqueda de la incorregibilidad, en la forma *up to date* que adopta en Ayer de distinguir entre un lenguaje de objetos materiales y un lenguaje de apariencias. Se trata también de un tema que Austin ya había abordado parcialmente en «Other Minds». Mucho de lo que Austin tiene que decir sobre

él parece totalmente apropiado: que no hay ninguna clase o tipo de oraciones que sean en cuanto tales la evidencia para otras oraciones, que no es el caso que toda oración sobre «objetos materiales» deba estar soportada por, o basada en, la evidencia, etc. No obstante, en su discusión de lo que Wisdom llama 'enunciados sensoriales' —p. ej., 'Tengo un dolor'— me parece que Austin no aprecia la peculiaridad de la postura de Wisdom (y, por implicación, de la de Wittgenstein). Austin le atribuye a Wisdom «el pecado original (la manzana de Berkeley, el árbol del patio del *college)* por el que el filósofo se arroja a sí mismo del jardín del mundo en que vivimos» («Otras mentes» 98). Probablemente las formulaciones que Wisdom da en «Other Minds VII» [21] de la «peculiaridad del conocimiento que un hombre tiene de sus propias sensaciones» no sean muy afortunadas. Pero, con todo, Wisdom apunta claramente allí ciertos rasgos de la gramática lógica de los enunciados de sensaciones que Austin pasa por alto. Wisdom comienza por señalar que 'El tiene un dolor y lo sabe' y 'El tiene un dolor pero no lo sabe' son «expresiones raras». Y continúa señalando que si usamos 'saber que tengo la sensación S' como significando que digo que tengo un dolor sobre la base de que lo tengo, entonces debemos darnos cuenta de que se trata de un «tipo raro de conocimiento». Pues, de acuerdo con el análisis *standard,* saber que algo es el caso es creer que lo es sobre una base adecuada y estar en lo correcto. Pero, ¿qué contaría como una creencia incorrecta de que tengo un dolor, en mi propio caso? Tal vez se diga entonces que se trata de un conocimiento perfecto. Pero éste, continúa Wisdom, es un modo confuso de hablar,

> pues usamos la expresión, 'debe estar en lo correcto', en conexiones completamente distintas, concretamente cuando hallamos que un hombre tiene evidencia compulsiva aunque no demostrativa de que está en lo correcto. Y cuando hablamos de la misma forma del conocimiento que un hombre tiene de que él tiene un dolor sentimos que ésta es la misma suerte de cosa sólo que más todavía. Pero en los casos en que la evidencia no es demostrativa todo el objeto de añadir 'no puede estar equivocado', 'deber estar en lo correcto', depende de la no demostratividad de la evidencia, *i.e.* del hecho de que puede estar equivocado. Así, si de un hombre, que sobre la base de sentir dolor está diciendo que él tiene dolor, decimos que él sabe realmente que tiene dolor, debemos recordar que estamos simplemente diciendo que tiene dolor y está diciendo que lo tiene. Esto es, debemos darnos cuenta de cómo la naturaleza de la posible corrección de la creencia, del enunciado formulado, y por ello la naturaleza del conocimiento, depende de la naturaleza de la posible incorrección e ignorancia [22].

Si Austin hubiera tratado de ver, tras las no siempre afortunadas palabras de Wisdom, la peculiaridad de su posición, habría advertido que no

[21] *Other Minds,* Oxford: Blackwell, 1965.
[22] *Ibid.,* p. 171.

resulta en una autoexclusión del filósofo del jardín del mundo en que vivimos, sino en una crítica —paralela a la suya— de las teorías fundamentalistas del conocimiento. En este punto, Austin parece haber visto solamente un aspecto de la gota de gramática y le ha pasado desapercibida toda la nube de filosofía.

V

En «Other Minds» Austin introduce por vez primera una idea cuyo desarrollo le llevaría a los resultados más positivos y extendidos de su carrera: la idea del realizativo. Austin heredó de Prichard el interés por las emisiones mediante las cuales hacemos promesas. Uno de los puntos notables de estas emisiones es que, a diferencia de lo que ocurre con 'Espero hacer A', nos está prohibido el movimiento 'Prometo hacer A', pero puede que no lo haga'. De modo similar, no podemos decir 'Sé que *p,* pero puede que esté equivocado' —sí, en cambio, 'Creo que *p,* pero...'. Este paralelo entre 'Prometo' y 'Sé' condujo a Austin a tratar 'Yo sé' como una frase realizativa: «Suponer que 'Yo sé' es una frase descriptiva, es sólo un ejemplo de la *falacia descriptiva,* tan común en filosofía [...] La emisión de expresiones rituales obvias, en las circunstancias apropiadas, no es *describir* la acción que estamos haciendo, sino *hacerla*» («Otras mentes» 107). Austin continuó tras las huellas de esta idea durante el resto de su vida y los resultados de su investigación se encuentran en «Performative Utterances» —una conferencia pronunciada en el Tercer Programa de la BBC en 1954 y recogida en este volumen—, en «Performatif-Constatatif» —su contribución al coloquio de Royaumont—, y, en su forma más acabada, en las conferencias que llevan el título *How to Do Things with Words.*

Las conferencias sobre dichos y hechos constan de dos partes claramente diferenciadas. Las primeras —conferencias I-VII— giran en torno a la noción del realizativo. Austin comienza por distinguir entre emisiones constatativas —usadas para enunciar algo— y emisiones realizativas —usadas para hacer algo. 'Te apuesto cinco duros a que mañana lloverá' es una emisión realizativa, puesto que (1) no es verdadera o falsa y (2) al proferirla, no describo la realización de un acto, lo hago —hago una apuesta. Aunque una emisión realizativa no es verdadera ni falsa, hay una serie de circunstancias bajo las cuales puede ser afortunada o desafortunada. Así, en el caso de la apuesta, si yo no tengo ni blanca mi emisión se resentirá de un tipo de infortunio distinto del que la afecta cuando yo lanzo la apuesta pero tú no la aceptas. La teoría de los infortunios trata de clasificar las causas que pueden provocar el que algo ande mal en la emisión.

Pronto comienza Austin a desdibujar esta aparentemente clara dicotomía. Ante todo no es posible encontrar criterios formales adecuados para mantener la distinción. La primera persona del singular del presente de indicativo no nos vale porque hay emisiones realizativas que adoptan otras formas; por ejemplo, 'Se advierte a los pasajeros de que crucen las vías

por el puente solamente'. Además los enunciados no son tan distintos de los realizativos. Los enunciados pueden resultar afectados por diferentes suertes de infortunios. Austin, siguiendo la línea de Frege-Strawson, y enfrentándose a la de Russell, señala, por ejemplo, que un enunciado como 'Los hijos de Juan son calvos', cuando Juan no tiene hijos, no sería ni verdadero ni falso, sino nulo por falta de referencia. Y hay otras dimensiones, aparte de la de su verdad o falsedad, en las que podemos evaluar los enunciados. Así enunciados como 'Francia es hexagonal' o 'Lord Raglan ganó la batalla de Alma' —la cual fue una batalla de soldados en la que las órdenes de Lord Raglan no llegaron a ser transmitidas— no son ni verdaderos ni falsos sino aproximados, válidos o inválidos según cuáles sean nuestros propósitos e intenciones. Hay además diversas conexiones entre los realizativos y los hechos que van más allá de las que determinan su felicidad. Todas estas consideraciones le llevaron a la conclusión de que enunciar o describir son actos del habla con una fuerza particular parangonables con los de prometer, ordenar, preguntar, apostar, etc.

La reacción de Austin a esta complicación consistió en dar un giro y reconsiderar todos los sentidos en que decir algo es hacer algo. Tal es la tarea que desarrolla en las conferencias VIII-XII, en donde inicia una teoría de los actos del habla. Austin distingue tres tipos de actos que podemos realizar cuando proferimos una emisión. Primero, el sentido más socorrido de 'decir algo', que denomina acto *locucionario*. Lo subdivide en un acto fonético —la emisión de sonidos (fonas)—, un acto fático —la emisión de fonas en cuanto pertenecientes a un determinado vocabulario y conforme a una determinada gramática (femas)— y un acto rético —la emisión de femas con un sentido y una referencia (remas)—. Segundo, el acto *ilocucionario* —el acto que realizo *al* decir algo—. Así, al decir 'Cierra la puerta' puedo estar realizando el acto de ordenarte, rogarte, aconsejarte, etc., cerrar la puerta, según cuál sea la fuerza ilocucionaria de mi emisión. Tercero, el acto *perlocucionario* —el acto que realizo *por* decir algo. Así, con mi anterior emisión, yo puedo persuadirte de, forzarte a, etc., que cierres la puerta. Sin duda, la noción clave de las introducidas es la de ilocución. La contribución más importante que Austin ha hecho a la filosofía del lenguaje ha sido su estudio de las fuerzas ilocucionarias. Estudio que debe considerarse complementario del más atendido del significado locucionario.

Dentro de esta amplia estructura, la distinción inicial entre el realizativo y el constatativo queda sumergida en la clasificación general de las fuerzas ilocucionarias. Enunciar, describir, afirmar, etc., forman una subclase de actos del habla que Austin denomina *expositivos*. Los otros cuatro grupos que presenta en su clasificación provisional son los *judicativos* —juzgar, absolver, valorar, etc.—, *ejercitativos* —destituir, legar, renunciar, etc.—, *compromisorios* —prometer, apostar, contratar, etc.— y *comportativos* —pedir disculpas, agradecer, bendecir, etc.

La teoría de las fuerzas ilocucionarias es probablemente la más amplia, positiva y creadora prestación de Austin. Se trata de una contribución cuyos

intereses y realizaciones son más amplios y generales de lo que Austin gustaba declarar. Pero también realizó incursiones, no tan afortunadas, en el terreno del significado locucionario. No tan afortunadas, porque me parece advertir en su obra más de una vacilación —¿tal vez contradicción?— en sus afirmaciones sobre el asunto. En *How to Do Things with Words* Austin se contenta con explicar el acto rético en términos de «sentido» y «referencia», «que tomados conjuntamente equivalen a 'significado'» (WD 93), «bajo el influjo de las opiniones corrientes» (WD 148). ¿Qué opiniones corrientes? ¿Acaso las de Frege?, ¿o más bien las de Wittgenstein?, ¿o quizá...? Puede que lo más sensato sea atenerse a las propias opiniones de Austin. Pero ocurre que no parecen claras. Austin se ocupó de la dimensión del significado locucionario directamente en «The Meaning of a Word» y en «How to Talk». Pero hay otros diversos lugares de su obra en que se ocupa del problema más o menos incidentalmente. Así en «Are There *A Priori* Concepts?» se manifiesta contrario a «el error de tomar una *palabra* o *término,* en lugar de una oración, como lo que 'tiene significado'» (p. 59), postura que en «The Meaning of a Word» matiza diciendo que, aunque estrictamente «lo único que tiene significado es una *oración*», podemos decir que una palabra tiene significado en sentido derivativo (p. 72). Todas estas precauciones no le impiden construir en «How to Talk» un modelo semántico que es un compendio de falta de precaución. Quizá el modelo más parecido al que Austin desarrolla allí sea el de Mill en *A System of Logic*. No obstante, desde Mill a 1953 había llovido mucho y los chaparrones fregeanos y postfregeanos debieran haber barrido la maleza [23].

VI

Hay tres ensayos en *Philosophical Papers* a los que no he tenido ocasión de referirme. Dos de ellos —«Truth» y «Unfair to Facts»— tratan de la verdad; el otro —«Ifs and Cans»— plantea el problema del análisis de ciertos enunciados hipotéticos y de su relación con enunciados categóricos que expresan posibilidad, capacidad, etc.

Los ensayos sobre la verdad forman parte de una titánica polémica con Strawson. La polémica fue larga, pero no infructuosa. Se remonta a un artículo de Strawson, titulado «Truth» [24], en donde defiende que 'verdadero' es una «palabra realizatoria» y que 'es verdadero' no se usa para hacer un enunciado, sino para confirmar, admitir, etc., el enunciado al que se añade. En el escrito del mismo título aquí recogido Austin acusa a Strawson de cometer la «falacia realizativa» y propone una alquitarada teoría de la verdad como correspondencia entre enunciados y hechos. De acuerdo con la

[23] En descargo de Austin debe decirse que nunca se sintió plenamente satisfecho de este trabajo, aunque es el resultado de sus reflexiones durante un año sabático.

[24] *Analysis* (1949).

propuesta de Austin, debemos partir de dos conjuntos de convenciones referentes a las relaciones entre lenguaje y mundo: convenciones *descriptivas,* que correlacionan las palabras (=oraciones) con *tipos* de situaciones, cosas, eventos, etc., que se encuentran en el mundo; y convenciones *demostrativas,* que correlacionan las palabras (=enunciados) con las situaciones, etc., *históricas* que se encuentran en el mundo. Establecido esto, Austin procede a dar su definición:

> Un enunciado se dice que es verdadero cuando el estado de cosas histórico con el que está correlacionado por las convenciones demostrativas (aquél al que 'se refiere') es de un tipo con el que la oración usada al hacerlo está correlacionada por las convenciones descriptivas («Verdad» 123).

Strawson, en un tercer artículo del mismo título [25], replicó afirmando tajantemente que «la teoría de la correspondencia requiere, no purificación, sino eliminación» [26]. La respuesta de Strawson toma la forma de argumentar, en vena fregeana [27], que los hechos son pseudo-objetos y, por lo tanto, todo intento de explicar la verdad como correspondencia entre enunciados y hechos debe ser descaminado. En «Unfair to Facts» encontramos, pues, a Austin defendiendo la afirmación 'Hechos son cosas en el mundo'. Austin apela al *Oxford English Dictionary* [28] para constatar que *'fact'* fue en su origen el nombre de «algo en el mundo» y que sólo posteriormente fue unida a cláusulas-*que,* como Strawson hizo notar. Asimismo trata de borrar la impresión de que 'Hechos son lo que los enunciados verdaderos enuncian' desprestigia a los hechos, comparándolo con 'Blancos son lo que las señales correctas señalan', 'Nacimientos son lo que los certificados de nacimiento, cuando son correctos, certifican', etc. La polémica es más larga y más rica de lo que pudiera suponerse con la lectura de este esquema, pero no es mi intención analizarla aquí [29].

[25] «Truth». *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* (1950). Reimpreso en sus *Logico-Linguistic Papers.* London: Methuen, 1971. (Traducción en preparación en Madrid: Tecnos.)

[26] *Op. cit.,* p. 190.

[27] En «Der Gedanke», Frege rechazó la teoría de la correspondencia y afirmó que los hechos pertenecen al reino del sentido y no al de la referencia: «'Hechos, hechos, hechos', grita el científico cuando quiere enfatizar la necesidad de una firme base para la ciencia. ¿Qué es un hecho? Un hecho es un pensamiento que es verdadero.» En una línea similar, Strawson afirma: «Hechos son lo que los enunciados (cuando son verdaderos) enuncian.» *Op. cit.,* p. 196.

[28] Surge la tentación de decir que si hubiera que buscar algo que desempeñe en la obra de Austin el papel que en el *Tractatus* desempeñan los objetos, o en la obra del último Wittgenstein, las formas de vida, esto sería el Diccionario.

[29] La polémica no acaba aquí. G. J. Warnock terció en ella con un ensayo «A Problem about Truth» (en G. Pitcher [ed.]: *Truth.* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1964) en el que trataba de conciliar los aspectos realizativos señalados por Strawson con una formulación perfeccionada de la teoría de Austin. Strawson, en «A Problem abouth Truth». En Pitcher (ed.): *op. cit.* Reimpreso en *Logico-Linguistic Papers* y en «Truth: a Reconsideration of Austin's Views» *(The Philosophical Quarterly* [1965]. Reimpreso en *Logico-Linguistic Papers)* volvió sobre el tema rechazando la definición de la verdad de Austin en su versión perfeccionada.

[30] London: Home University Library, 1912.

[31] London: Pelican Books, 1954.

En «Ifs and Cans» contemplamos a Austin haciendo gala de sus más brillantes dotes analíticas. Las preguntas que se plantea al comienzo del ensayo son dos: 1) ¿son los *puedes* constitucionalmente hipotéticos?, y 2) ¿qué tipo de *si* es el de las cláusulas-*si* unidas a una cláusula principal que contiene un *puede, pudo* o *pudo haber?* Estas preguntas surgen en conexión con el problema del libre albedrío tal como fue planteado por G. E. Moore en *Ethics* [30]. Moore había defendido allí que el determinismo es compatible con la tesis de que una persona pudo haber hecho algo que no hizo, pues —señala Moore— 'Pudo haber hecho A' significa 'Lo habría hecho *si* lo hubiese elegido'; con lo cual el determinista quedaría satisfecho, ya que su diferente elección entraría en los antecedentes causales de su subsecuente acto. Austin responde que el *si* de oraciones tales como 'Puedo si lo elijo' no es en absoluto el *si* de condición causal —ni de condición de ningún otro tipo—. Lo que Austin dice a este respecto es de la mayor importancia para corregir la idea —una idea especialmente arraigada en gramáticos y lógicos— «favorita, si bien un tanto oscura y difusa, de una cláusula-*si* como una cláusula condicional» («Sis y puedes» 197). Es característico del tipo de *si* condicional el cumplir la ley de contraposición. Esto es, en el caso del *si* condicional de 'Si *p,* entonces *q*' podemos inferir 'Si no-*q,* entonces no-*p*', mientras que no podemos inferir 'Tanto si *p* como si no, *q*'. Así de 'Si corro, jadeo' podemos inferir 'Si no jadeo, no corro', mientras que no podemos inferir 'Tanto si corro como si no, jadeo' ni 'Jadeo' a secas. En cambio de 'Puedo si lo elijo' no podemos inferir 'Si no puedo, no lo elijo', mientras que sí podemos inferir 'Puedo, tanto si lo elijo como si no' y 'Puedo' a secas. Además de estos *sis* asociados a cláusulas-*puede,* hay otros muchos *sis* ordinarios que no son de condición. Así de 'Hay pastelillos sobre el trinchero si los quieres' sería absurdo inferir 'Si no hay pastelillos sobre el trinchero, no los quieres'. ¿De qué tipo de *si* se trata, pues, aquí? Austin señala que en 'Puedo si lo elijo' el *si* expresa duda o titubeo (cfr. 'Puedo, ¿pero lo elegiré?'): la aserción de que puedo va ligada a la pregunta de si lo elijo. En 'Lo haré si lo elijo', 'Lo haré' no es una aserción de hecho, sino una expresión de intención, y entonces el *si* es de estipulación.

En cuanto a la cuestión de si 'Pudo haber' debe ser analizado como 'pudo haber si lo hubiese elegido', Austin advierte que el error de Moore reside en interpretar *'could have'* como un pasado condicional y no como un pasado de indicativo —como *potuissem* y no como *potui.* No obstante, la tesis de que los *puedes* son constitucionalmente hipotéticos podría interpretarse en un sentido menos fuerte: una oración de *puede* puede reformularse en términos de otro verbo distinto con una cláusula-*si.* Así Nowell-Smith, en su también titulado *Ethics* [31], analiza 'El pudo haber leído *Emma* la

noche pasada' como 'Lo habría hecho, si hubiese tenido un ejemplar, si la luz no se hubiese fundido, etc., etc.'. Austin se opone también a este análisis indicando que el primer enunciado trata de las capacidades del individuo en cuestión, y no dice nada acerca de lo que *habría* hecho. Para establecer esto tendríamos que conocer también sus intenciones, carácter, etc.

¿Cuál es la importancia de todo esto? La última parte de la respuesta de Austin a esta pregunta ya la hemos visto más arriba. Pero la primera parte expresa el motivo del largo y penoso análisis: «tanto *si* como *puede* son palabras sumamente prevalentes y proteicas, que producen perplejidad tanto gramatical como filosóficamente; no sólo vale la pena, sino que es esencial, descubrir en estos estudios los hechos referentes a *sis* y *puedes*, y eliminar las confusiones que engendran. En filosofía es *puede* en particular la que parecemos tan a menudo descubrir, precisamente cuando habíamos creído resuelto un problema, sonriéndonos residualmente, como la rana en el fondo de la jarra de cerveza» («Sis y puedes» 214).

VII

Tan sólo unas palabras sobre la traducción. Austin es un clásico tanto de la filosofía como de las letras inglesas. La riqueza de su vocabulario, el carácter insólito de sus ejemplos, las innovaciones terminológicas que introduce, la elusividad de sus referencias, dan a su prosa una riqueza y una complejidad comparable con la que tiene la prosa filosófica de John Wisdom o de Willard V. Quine. Todas éstas son razones que dificultan su versión a otra lengua. Si a esto añadimos el que con frecuencia sus observaciones se refieren a peculiaridades idiomáticas de la lengua inglesa, obtendremos una imagen de la dificultad.

He tratado de orientar al lector incluyendo numerosas notas del traductor que explican o constatan la elección de un término, o que indican la expresión original que ha tenido que mantenerse o que sustituirse por otra. Una gran parte de las dificultades me han resultado superables con la ayuda de los miembros del Departamento de Filología Inglesa de la Universidad de Valencia. A ellos, y especialmente al profesor Peter Vickers, que soportó y resolvió con encomiable paciencia mis incontables consultas, deseo expresar mi agradecimiento.

ALFONSO GARCÍA SUÁREZ
Universidad de Valencia

CAPÍTULO 1

ΑΓΑΘΟΝ *y* ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ
en la Etica *de Aristóteles* [1]

Este artículo toma su punto de partida en un artículo del profesor H. A. Prichard *(Philosophy),* X [1935], 27-39) sobre 'The Meaning of ἀγαθόν in the *Ethics* of Aristotle'. Se verá que estoy en desacuerdo con él, pero pienso que su artículo tiene el gran mérito de plantear cuestiones serias.

Formulación de las conclusiones del profesor Prichard. El profesor Prichard comienza formulando sus 'heréticas' conclusiones del siguiente modo:

1. Aristóteles entiende realmente por ἀγαθόν 'conducente a nuestra felicidad'.
2. Aristóteles mantuvo que cuando un hombre hace una acción deliberadamente, en cuanto distinto de impulsivamente, la hace simplemente a fin de, *i.e.* por el deseo de, ser feliz, siendo esto así incluso cuando hace lo que es virtuoso o especula [2].

2.1) Un corolario: Aristóteles, deseando persuadir a los hombres primero y principalmente a practicar la especulación y secundariamente a hacer lo que es virtuoso, concibió que, para lograrlo, lo que él tenía que probar es que ésta era la acción necesaria para hacer feliz a un hombre.

(El profesor Prichard ignora el corolario, y, al menos por el momento, yo haré lo mismo.)

Su razón para no tomar en consideración ciertos pasajes es inválida. Debemos dirigir primero nuestra atención hacia una curiosa e importante reserva que el profesor Prichard hace al enunciar su punto de vista. Aristóteles,

[1] Originalmente publicado en *Aristotle: A Collection of Critical Essays,* editado por J. M. E. Moravcsik, publicado por Doubleday & Co., Inc., New York, 1967, y Macmillan & Co. Ltd., London, 1968. *Copyright* © 1967, por J. M. E. Moravcsik. Reimpreso con permiso del editor y de los publicadores. Las notas a pie de página que no son de Austin son del profesor Moravcsik. El trabajo adicional editorial sobre el texto fue hecho por J. O. Urmson.

[2] La distinción entre 'especular' y 'hacer lo que es virtuoso' no es estrictamente aristotélica: θεωρία ἐς ἐνέργεια κατὰ τὴν τελειοτάτην ἀρετήν.

dice él, entiende por ἀγαθόν conducente a nuestra felicidad 'en la *Etica a Nicómaco* [abreviada de aquí en adelante *EN* -Ed.], excepto en las dos discusiones del placer —en donde ἀγαθόν es opuesto a φαῦλον y a μοχθηρόν'. No nos ocupamos aquí de la restricción a la *EN*, pero es necesario examinar la ulterior restricción por la que se nos impide usar *EN* VII, XI-XIV y X, I-V.

El argumento implicado en las palabras del profesor Prichard parece ser así:

a) En estos pasajes ἀγαθόν significa algo diferente de lo que significa en el resto de la *EN*.

b) Esto es mostrado por el hecho de que es, en estos dos pasajes, opuesto a φαῦλον y a μοχθηρόν.

Con respecto a *a)*, es muy lamentable que el profesor Prichard no nos diga lo que *sí* significa ἀγαθόν en estos dos pasajes.

En cuanto a *b)*, necesitamos claramente más explicaciones. Espero que la que sigue sea una expansión correcta del argumento del profesor Prichard.

1. A lo largo de la *EN*, con la excepción de estos dos pasajes, ἀγαθόν nunca se opone a φαῦλον o a μοχθηρόν, sino a algo diferente, presumiblemente κακόν.

2. Sólo en estos dos pasajes se opone ἀγαθόν no a κακόν, sino a φαῦλον y μοχθηρόν.

3. Dado que sabemos sobre bases independientes que κακόν tiene un significado diferente de φαῦλον o μοχθηρόν, se sigue que ἀγαθόν, en estos dos pasajes, debe tener un significado diferente del que tiene a lo largo del resto de la *EN*.

(Tomemos un caso paralelo. Supongamos que no conozco el significado del adjetivo 'verde'; y que a lo largo de una determinada obra lo encuentro opuesto al adjetivo 'experienciado', excepto en dos pasajes en que se opone a 'rojo' y 'amarillo'. Entonces si sé sobre bases distintas que 'experienciado' significa algo suficientemente diferente de 'rojo' o 'amarillo', puedo inferir que 'verde' debe, en estos dos pasajes, tener un significado diferente del que tiene a lo largo del resto de la obra.)

Si éste es efectivamente el tipo de argumento sobre el que el profesor Prichard se basa, creo que hay consideraciones que lo llevarán a abandonarlo.

1. ἀγαθόν se opone a μοχθηρόν en otros lugares de la *EN* —por ejemplo, en IX, VIII, 7— en donde no está a discusión el placer. (Por no mencionar pasajes de otras obras, por ejemplo, *Met.* 1020 ^{b} 21.) No he encontrado ningún caso de ἀγαθόν que se oponga explícitamente a φαῦλον en otros lugares, pero cfr. 3) *infra*.

2. ἀγαθόν es constantemente opuesto a κακόν en las dos discusiones del placer: VII, I, 1-2; XIII, 1 y 7; XIV, 2 y 9; X, II, 5. En VII en particular, la discusión se introduce y termina con una oposición entre ἀγαθόν y κακόν, y en XIV, 2 leemos: κακῷ γὰρ ἀγαθόν ἐναντίον.

3. No conozco ninguna distinción clara entre el significado de κακόν y los significados de φαῦλον y μοχθηρόν (o πονηρόν) del mismo modo que no puedo distinguir claramente entre ἀγαθόν, ἐπιεικές y σπουδαῖον. Estas palabras parecen ser usadas casi indiferentemente, o al menos para 'especies' interrelacionadas, que serían equivalentes en determinados contextos.

Muchísimos pasajes de la *EN*, tales como III, V, 3, son evidencia de esto. Pero el punto aparece claro incluso por las dos discusiones del placer. σπουδαῖον parece equivalente a ἀγαθόν en VII, XIV, 4; ἐπιεικές a ἀγαθόν en X, II, 1; μοχθηρόν parece equivalente a o una especie de κακόν en VII, XIV, 2; φαῦλον a κακόν en X, I, 2. Los placeres son denominados ἀγαθαί, σπουδαῖαι, ἐπιεικεῖς (también καλαί, etc.) en al parecer el mismo sentido o sentidos no suficientemente distintos; y similarmente οὐκ ἀγαθαί, μοχθηραί, φαῦλαι (también αἰσχραί, etc.) en al parecer el mismo sentido. Y estos adjetivos parecen opuestos entre sí indiferentemente, cfr., por ejemplo, X, V, 6. (Debe admitirse que Aristóteles no usa la expresión κακαὶ ἡδοναί: si esto requiere alguna explicación, creo que podría encontrarse fácilmente una.)

Es, por cierto, posible que se pueda hacer alguna distinción entre κακόν por un lado y φαῦλον y μοχθηρόν por el otro. Pero *a)* es claramente incumbente al profesor Prichard hacerla —cosa que no hace—. *b)* Aún así él no estaría libre de dificultades, pues *i)* no parece ser cierto que ἀγαθόν sea, en estos pasajes sobre placeres, más comúnmente opuesta a φαῦλον y μοχθηρόν que a κακόν. Μοχθηρόν sólo aparece *una vez* en cada libro, y sólo se usa como opuesto de ἀγαθόν en VII, XIV, 2; y allí sólo le es opuesto porque es igualado a κακόν. Φαῦλον se opone a ἀγαθόν sólo una vez en X, I, 2, un pasaje un tanto popular; y allí, como muestra la sección 5 del mismo capítulo, es equivalente a κακόν *ii)* Efectivamente, ἀγαθόν es en estos mismos pasajes mucho más comúnmente opuesto a κακόν, y por tanto presumiblemente tiene su 'sentido' normal. (Pero veremos que es vital para el profesor Prichard el que, cuando Aristóteles dice 'ἡδονή es un ἀγαθόν', ἀγαθόν *nunca* tenga su sentido 'normal' de 'conducente a nuestra felicidad'.) *iii)* En un importantísimo pasaje, X, II, 1, se hacen exactamente las mismas observaciones sobre ἀγαθόν que en I, I, 1, un pasaje en el que se basa el profesor Prichard para llegar a su interpretación de él como 'conducente a nuestra felicidad'. Aquí, pues, ἀγαθόν debe tener ese significado; pero éste es uno de los lugares en que se dice que ἡδονή es un ἀγαθόν, lo cual, según la interpretación del profesor Prichard de ἀγαθόν, no tiene sentido. *v.i.*

Parece entonces que el ostensible argumento del profesor Prichard para excluir estas dos discusiones del placer de consideración no soporta un examen. Y es en cualquier caso tan rebuscado que podemos sentirnos ten-

tados a pensar que no se habría topado con él a no ser que hubiese estado *buscando* alguna razón para justificar la exclusión de estos pasajes.

¿Por qué desea excluir estos pasajes? Su interpretación de εὐδαιμονία. ¿Por qué, pues, debemos preguntar, habría de ser importante para el profesor Prichard asegurar la exclusión de consideración de las dos discusiones del placer? A fin de entenderlo, debemos primero entender que todo el argumento del ensayo del profesor Prichard se basa en una premisa que no es nunca expresada, sin duda porque le parece obvia; a saber: que 'felicidad' (su traducción de εὐδαιμονία) *significa* un estado de sentimiento placentero. Esto puede demostrarse del modo siguiente:

1. En la página 39, línea 16, 'causar felicidad' es sustituida sin comentario por 'causar placer', que fue la expresión usada en la argumentación paralela de, por ejemplo, páginas 35-36.

2. En la página 38, abajo, leemos 'lo que él quiere decir con ἀγαθόν es lo que produce un estado, o mejor un sentimiento, de felicidad, *i.e.* según creo que podemos decir en este contexto, un sentimiento de placer'. Este comentario es interesante, dado que parece implicar que 'en otros contextos' ser feliz *no* significa sentirse placenteramente. Sin embargo, no necesitamos rompernos la cabeza, creo yo, sobre estos otros contextos, pues es totalmente esencial para el argumento del profesor Prichard en un punto crucial el que la palabra εὐδαιμονία, o en castellano 'felicidad' *, sea y todos sepan que es, al menos para los propósitos de la Etica, enteramente clara y no ambigua en significado; de manera que, si ser feliz significa sentirse placenteramente en algunos contextos de la EN, claramente debe significar eso en todo pensamiento que concierna al filósofo moral [3]. (El punto crucial al que me refiero se encuentra en la página 37, abajo, y se repite en la página 39, arriba. El Profesor Prichard mantiene allí que Aristóteles no pudo haber estado realmente formulando la pregunta que 'ostensiblemente' formula, a saber: '¿Cuál es la naturaleza de la felicidad?', pues no hay duda alguna acerca de ella —'la naturaleza de... la felicidad nos es conocida, pues todos conocemos la naturaleza de aquello que la palabra «felicidad» representa'.)

3. En la página 39, al resumir sus propias afirmaciones, el profesor Prichard dice que él ha, en efecto, representado a Aristóteles como un *hedonista* psicológico; *i.e.* entiendo que él pretende que, según Aristóteles, toda acción deliberada se hace por el deseo de producir en nosotros mismos sentimientos de *placer*. Ahora bien, en la página 27, citada antes, el profesor Prichard dijo que, según Aristóteles, toda acción deliberada se hace por el deseo de ser *feliz*. De aquí que ser feliz y sentirse placenteramente son evi-

* Naturalmente, la palabra que Prichard y Austin utilizan es *'happiness'*. Por otra parte, traduzco la expresión *'feeling pleased'* por 'sentirse placenteramente'. *(T.)*

[3] La reserva de Prichard 'en este contexto', sea lo que fuere lo que significa, no es importante aquí; ni lo es el contraste entre estado ('disposición') y sentimiento. Similarmente, en la página 38, se hace una distinción entre 'felicidad' y 'algún estado particular de felicidad'; pero no creo que nos concierna aquí.

dentemente, para el profesor Prichard, expresiones equivalentes. (Y esto nos permite ver por qué él considera su punto de vista, como dice en la página 27, 'herético', aunque a primera vista, tal como se formula aquí, no parece muy extraordinario: si nos damos cuenta de que 'ser feliz' significa 'sentirse placenteramente', el punto de vista ciertamente es muy extraño.)

Es, por tanto, claro que el profesor Prichard no distingue lo que llamamos 'ser feliz' de lo que llamamos 'sentirse placenteramente'; y él ha sido, de hecho, tan amable de decirme que esto es cierto.

Ahora se vuelve evidente por qué las dos discusiones del placer de la *EN* tienen un peculiar interés para él.

Pues si ἀγαθόν significa 'conducente a nuestra felicidad', y si 'felicidad' es equivalente a 'placer', ¿entonces cómo podemos preguntar, como hace Aristóteles en estos pasajes, si ἡδονή es un ἀγαθόν? Pues ἡδονή *tiene que* presumiblemente traducirse como 'placer'; de modo que la pregunta que estamos formulando se convierte en '¿Es (nuestro) el placer conducente a nuestro placer?', lo cual es absurdo, o al menos absurdamente limitado. Surgen ulteriores dificultades semejantes, si preguntamos, por ejemplo, lo que podría entender al decir que algunos ἡδοναί son ἀγαθαί, y, más raro aún, que algunos *no* son ἀγαθαί.

De aquí que sea esencial para el profesor Prichard mantener que ἀγαθόν tiene en estos pasajes un significado diferente de 'conducente a nuestra felicidad'; pero, como hemos visto, su razón para decir que ἀγαθόν tiene un nuevo significado en estos dos pasajes es inválida (y no explica lo que *sí* significa ἀγαθόν en ellos).

Pero el profesor Prichard tiene otra y totalmente radical dificultad que encarar en conexión con las discusiones de Aristóteles del placer, que en su ensayo él parece no apreciar. Pues Aristóteles discute allí la relación de ἡδονή con εὐδαιμονία de tal manera que deja completamente claro que *estas* dos palabras griegas *no* significan lo mismo [4]. Mientras que todo el argumento del profesor Prichard depende de traducir εὐδαιμονία como 'felicidad', y tomar 'felicidad' como equivalente a 'placer', la cual *tiene que* (damos por sentado) ser la traducción de ἡδονή: de modo que ἡδονή y εὐδαιμονία deben significar lo mismo. De aquí que el profesor Prichard deba sostener que, en estas discusiones, no solamente ἀγαθόν sino también o bien εὐδαιμονία o ἡδονή cambian su significado normal. De otra manera su punto de vista es insostenible. Qué alternativa eligiría él, no lo sé; pero ambas son muy difíciles. Difícilmente puede sostener que εὐδαιμονία cambia su significado, pues, como veremos, gran parte de su argumentación depende de su opinión de que el significado de εὐδαιμονία es claro y no ambiguo. En cuanto a ἡδονή, sostiene, como veremos, que la palabra se usa a veces en un sentido especial restringido que incluye sólo los σωματικαὶ ἡδοναί; pero es obviamente del todo imposible sostener que tenga sólo este sentido restringido a lo largo de las dos encopetadas discu-

[4] εὐδαιμονία es τὸ ἄριστον, ἡδονή *no* es τὸ ἄριστον; etc.

siones del placer. Desgraciadamente, el profesor Prichard no advierte esta dificultad adicional.

Incluso la exclusión de estos pasajes no bastaría para salvar el punto de vista del profesor Prichard de la refutación. Todavía le sería posible al profesor Prichard mantener (y en vista de su pobre opinión de la *Etica* de Aristóteles, creo posible que lo pudiera hacer) que, incluso aparte de otros argumentos, tales como los referentes a φαῦλον y μοχθηρόν, estos mismos hechos que acabo de mencionar son por sí mismos suficientes para demostrar que las dos discusiones del placer son inconsistentes con el resto de la *EN* y pueden por tanto ser pasadas por alto. Difícilmente necesita señalarse cuán peligroso sería esto; pues estamos tratando de descubrir los significados de ἀγαθόν (y εὐδαιμονία) y difícilmente es permisible eliminar una gran parte de la evidencia, que no se sabe de otro modo que sea incompatible con el resto, sobre la base de que no cuadrará con nuestra interpretación de estos significados. Al menos sería necesario *probar* que εὐδαιμονία *debe* en otros lugares significar 'placer'; pero, me parece, el profesor Prichard no prueba esto, lo da por sentado.

Sin embargo, no valdría en cualquier caso de nada excluir de consideración las 'dos discusiones del placer'. Pues el placer es mencionado en muchas otras partes de la *EN,* y precisamente han de encontrarse también en ellas las mismas dificultades para el punto de vista del profesor Prichard.

Limitémonos al libro I, dado que es en este libro en el que se basa principalmente el profesor Prichard, incluyendo los capítulos V y XII, que él cita.

En I, V, se nos dice que οἱ πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι mantienen que la εὐδαιμονία es la ἡδονή y que Aristóteles mismo *rechaza* esta opinión. Según la interpretación del profesor Prichard, parecería que él debe aceptarla, como tautológica. El profesor Prichard replicó, al enfrentarse con esto, que ἡδονή aquí, al ser el fin de la ἀπολαυστικὸς βίος, tiene un significado especial restringido que incluye sólo las σωματικαὶ ἡδοναί (cfr. VII, XIII, 6)[5]. Esto es difícilmente obvio, y hubiéramos esperado que el rechazo por parte de Aristóteles tomase una forma más bien diferente, si él mismo sostuviese que nuestro fin *es* ἡδονή aunque no meramente las σωματικαὶ ἡδοναί. Sin embargo, no necesitamos insistir sobre este pasaje: otros son más claros.

En I, XII, 5, lo que Eudoxo dijo sobre la ἡδονή es comparado con lo que el propio Aristóteles dice sobre la εὐδαιμονία claramente, pues, ἡδονή y εὐδαιμονία son distintas. Y, sea lo que fuere lo cierto con respecto a Sardanapalo, no hay razón ninguna para suponer que *Eudoxo* entendiese por ἡδονή meramente las σωματικαὶ ἡδοναί.

[5] Igual que, cuando Aristóteles dice que ἡδονή es ἀγαθόν, el profesor Prichard dice que ἀγαθόν tiene un significado diferente del ordinario, así, cuando Aristóteles distingue ἡδονή de εὐδαιμονία, el profesor Prichard dice que ἡδονή tiene un significado diferente del ordinario.

Finalmente, en I, VIII, la relación de ἡδονή con εὐδαιμονία se discute tanto como en los libros VII y X; la εὐδαιμονία es μεθ'ἡδονῆς ἢ οὐκ ἄνευ ἡδονῆς,[6] pero muy claramente es distinta de ella. (Aun cuando estén necesariamente conectadas, no debemos confundir la una con la otra: cfr. *EE* I, II, 5.)

No encontramos, bastante naturalmente, en el libro I una discusión de si la ἡδονή es un ἀγαθόν. Pero las opiniones de que es τὸ ἀγαθόν o τὸ ἄριστον son mencionadas, y, aunque rechazadas, no rechazadas como absurdos (I, V y XII). Además, como señalamos antes, las opiniones de Eudoxo se mencionan en I, I y XII con casi las mismas palabras que en X, II, de modo que parece que el significado de ἀγαθόν debe ser el mismo en ambos casos.

Vemos, pues, que el profesor Prichard no puede excluir de consideración VII, XI-XIV y X, I-V, y que ellos son fatales para su punto de vista. Pero aún si los excluimos, pueden presentarse otros pasajes, igualmente fatales, incluso del libro I, sobre el cual él se basa. De modo que, si todavía mantiene ese punto de vista, parece que debe estar preparado para atribuirle a Aristóteles inconsistencias y descuidos aún mayores en número y en gravedad que los que, ya tan numerosos, le atribuye en su artículo. Por mi parte, yo no estoy preparado todavía para hacerlo; aunque también soy consciente de cuán imperfecta es la *Etica* a estos respectos.

Estado actual del problema. Hasta aquí nuestros resultados son negativos. εὐδαιμονία *no* significa un estado o sensación de placer y ἀγαθόν *no* significa conducente a nuestro placer. (Todavía es, no obstante, posible que ἀγαθόν pueda significar conducente a nuestra *felicidad,* si 'felicidad' no es equivalente a 'placer'.) Ciertamente es importante descubrir, por tanto, lo que *sí* significan estas palabras. De las dos, εὐδαιμονία es, por razones que se verán, considerablemente la más fácil de elucidar, y por tanto la consideraré primero.

Τί ἐστιν εὐδαιμονία; *el significado de la pregunta.* Una vez más tomaré mi punto de partida en el artículo del profesor Prichard. En un pasaje que se extiende desde la página 36, al final, hasta la página 38, afirma que se encuentra evidencia en favor de su punto de vista en *EN* I, IV. Debo citar, lo siento, con cierta amplitud.

> Al comienzo del capítulo IV él [Aristóteles] dirige la atención de sus oyentes hacia la pregunta... '¿Cuál es el mayor de todos los bienes alcanzables?' y procede a decir que aunque hay acuerdo general sobre su nombre, dado que tanto la mayoría como los refinados dicen que es la felicidad, sin embargo difieren acerca de lo que es la felicidad, considerando la mayoría que es algo cuya naturaleza es clara y obvia, como el placer, la riqueza, o el honor, mientras que, implica él, los refinados

[6] 'Acompañada del placer o no sin placer'. *(N. del E.)*

la consideran algo distinto, cuya naturaleza no es obvia. Entonces en el capítulo siguiente procede a enunciar lo que, a juzgar por los más prominentes tipos de vida, los de goce, la vida política, y los de contemplación, diversos hombres consideran que es el bien o la felicidad, a saber: goce, honor y contemplación. Y después de su propia opinión... de que la felicidad es ψυχῆς ἐνεργειά τις κατ'ἀρετὴν τελείαν.

En este punto debe admitirse que Aristóteles se está expresando de una forma desorientadora. Su pregunta, '¿Cuál es el mayor de los bienes?' puede tratarse como si hubiera sido la pregunta, '¿Cuál es el fin último del hombre?'... Y su respuesta a esta pregunta, si se toma tal como está, es innegablemente absurda. Pues, así entendida, es al efecto de que, aunque todos los hombres, cuando se les pregunta '¿Cuál es el fin último?' responden usando la misma palabra, a saber: εὐδαιμονία, sin embargo, en cuanto que difieren acerca de lo que es εὐδαιμονία, *i.e.* acerca de la cosa para representar la cual usan la palabra εὐδαιμονία, usándola unos para designar el placer, otros la riqueza, etc., están dando en sustancia respuestas diferentes, entendiendo unos por la palabra εὐδαιμονία placer, otros riqueza, etc. Pero por cierto esto no es lo que Aristóteles quiso decir. El ciertamente no pensó que cualquiera entendiese siempre por εὐδαιμονία o bien τιμή o πλοῦτος; y ciertamente no entendió él mismo por ella ψυχῆς ἐνεργειά τις κατ'ἀρετὴν τελείαν. Lo que él indudablemente entendió y pensó que los demás entendían por la palabra εὐδαιμονία es la felicidad. Claramente también, él pensó que los hombres diferían no acerca de la naturaleza de la felicidad sino de las condiciones de su realización, y cuando dice que εὐδαιμονία ις ψυχῆς ἐνεργειά τις κατ'ἀρετὴν τελείαν, lo que realmente quiere decir es lo que es requerido para la realización de la felicidad... su significado es similar al del hombre que, cuando pregunta '¿Qué es el color?' o '¿Qué es el sonido?', realmente quiere decir '¿Cuáles son las condiciones necesarias para su realización?'

He aquí el pasaje I, IV, 1-3: Λέγωμεν... τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται· τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν. περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστιν, ἀμφισβητοῦσι καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν. οἱ μὲν γὰρ τῶν ἐναργῶν τι καὶ φανερῶν, οἷον ἡδονὴν ἢ πλοῦτον ἢ τιμήν, κτλ. [7]

¿De dónde extrae el profesor Prichard su confianza en que Aristóteles está desfigurando su propio problema? Si lo está, debe admitirse que la desfiguración es bastante consistente. Durante todo el tiempo hasta el libro X Aristóteles se propone siempre decirnos 'qué es εὐδαιμονία'. (Resume el

[7] 'Enunciemos... cuál es el más alto de todos los bienes alcanzables por la acción. Verbalmente hay acuerdo muy general; pues tanto la gente en general como las personas más refinadas dicen que es la felicidad, e identifican el bien vivir y el bien hacer con ser feliz; pero con respecto a lo que es la felicidad difieren, y la mayoría no da la misma razón que los sabios. Pues los primeros piensan que es una cosa clara y obvia, como el placer, la riqueza, o el honor, etc.' *(N. del E.)*

presente pasaje con casi las mismas palabras de nuevo en I, VII, 9.) [8] Además Aristóteles es, por cierto, consciente del mismísimo tipo de desfiguración del que el profesor Prichard le acusa: compárese lo que dice sobre *el placer* en VII, XII, 3 y X, III, 6, reprobando a quienes mantenían que el placer *es* una γένεσις, cuando realmente querían decir que una determinada γένεσις es la condición de la realización del placer.

La razón real de la confianza del profesor Prichard ha de encontrarse en su indiscutido supuesto de que εὐδαιμονία significa placer. Este supuesto es enunciado en el pasaje anterior: 'Lo que Aristóteles indudablemente entendió y pensó que los demás entendían por εὐδαιμονία es la felicidad'. (Esto es, por cierto, un tanto raro tal como está, dado que Aristóteles no sabía castellano: perdería su plausibilidad si sustituyésemos 'felicidad' por ἡδονή.) Pues si εὐδαιμονία fuese la palabra griega correspondiente a 'placer', bien podría sostenerse que preguntar τί ἐστιν εὐδαιμονία; *tiene que* ser desorientador: pues muy bien podría sostenerse [9] que 'placer' representa algo inanalizable y *sui generis* que o bien conocemos, y conocemos con entera adecuación, por experiencia, o no conocemos en absoluto. El placer bien podría, siguiendo estas líneas, considerarse como estando en el mismo caso que el color y el sonido, a los cuales, consecuentemente, compara sin titubeo εὐδαιμονία el profesor Prichard. En tales casos, quien pregunta '¿qué es tal y cuál?' muy probablemente se lo tomará como preguntando '¿cuáles son las condiciones para su realización?'. Y ya pueda o no analizarse en cualquier sentido el 'placer', al menos, por ejemplo, la persona que dice que el placer es el honor o la riqueza sería obviamente sospechosa de pretender sólo realmente dar condiciones de realización.

Sin embargo, εὐδαιμονία no significa placer, como hemos visto. Y este pasaje prueba tan bien como cualquier otro que no lo significa. Esto no es meramente porque se rechace la teoría de que εὐδαιμονία significa o 'es' ἡδονή, sino también porque en una importantísima cláusula omitida en la paráfrasis del profesor Prichard se dice que εὐδαιμονία es equivalente a τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν, lo cual no puede significar 'sentirse placenteramente'. A esto volveré en breve.

El profesor Prichard parece sugerir que, aparte del hecho de que los griegos no disentían acerca de lo que εὐδαιμονία representa, la presentación efectiva por parte de Aristóteles de su pregunta la hace en general absurda. Ciertamente, el ostensible argumento del profesor Prichard para mantener que Aristóteles desfigura aquí su propio problema no es muy explícito. Según él, Aristóteles dice que los hombres concuerdan sólo en el *nombre* del τέλος, a saber: εὐδαιμονία, pero disienten sobre lo qué es aquello para representar o designar lo cual se usa. Esto, dice él, es innegablemente absurdo. Ahora bien, ¿por qué? ¿Tiene el profesor Prichard alguna otra razón para decirlo, excepto su creencia en que no podría, de

[8] La única alternativa razonable es sostener que en ambos pasajes es realmente τὸ ἄριστον ἀνθρώπῳ lo que se está elucidando.

[9] No investigo si esto sería correcto.

hecho (debido a la naturaleza inanalizable de lo que εὐδαιμονία representa), haber ningún desacuerdo acerca qué representa εὐδαιμονία?

Parece suponer que, según Aristóteles, 1) los hombres concuerdan *sólo* en el nombre; 2) que es una medida sustancial de acuerdo; 3) lo que se está (erróneamente) pidiendo es un *sinónimo* de εὐδαιμονία, en el sentido más simple —una palabra o expresión distinta que represente precisamente lo mismo que εὐδαιμονία representa—. (Un poco como si, cuando se nos pide la respuesta a un problema de matemáticas, todos concordásemos en que el nombre de la respuesta es *'k'*, mientras que disentiésemos en cuanto al número que *'k'* representa.) No sé si esto incluso sería innegablemente absurdo (suponiendo siempre que, de hecho, *no* todos supiesen que εὐδαιμονία representa 'placer'); pero en cualquier caso Aristóteles no hace ninguna de estas cosas.

1. Según Aristóteles, los hombres concuerdan, no solamente en el nombre εὐδαιμονία, sino también en que εὐδαιμονία es equivalente a τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν. (El profesor Prichard omite esta afirmación en su paráfrasis.) Además deja traslucir después que ellos también concuerdan en una serie de proposiciones distintas sobre las características de la εὐδαιμονία que son enumeradas en los capítulos VIII y IX-XII.

2. Como I, VII, 9, demuestra, Aristóteles no cree que el acuerdo sobre el nombre sólo sea muy sustancial. Y en realidad es claro incluso por el capítulo IV que este acuerdo pudiera encubrir desacuerdos más radicales.

3. Aristóteles no está, creo yo, buscando un sinónimo simple de εὐδαιμονία sino más bien un 'análisis' de su significado. Aunque satisfactorio como formulación preliminar, esto no deja suficientemente claro lo que Aristóteles está exactamente haciendo [10]. Todos los hombres saben más o menos *vagamente* qué se entiende por εὐδαιμονία o τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν, y concuerdan en muchas proposiciones sobre ello; pero cuando intentan *clarificar* ese significado, disienten. Cfr. I, VII, 9: ἀλλ' ἴσως τὴν μὲν εὐδαιμονίαν τὸ ἄριστον λέγειν ὁμολογούμενόν τι *φαίνεται*, τοῦτο δ'εναργέστερον τί ἐστιν ἔτι λεχθῆναι. [11]

El buscar así un análisis del significado de εὐδαιμονία no me parece absurdo, excepto basándose en el falso supuesto de que su significado es, y se sabía que es, simple e inanalizable. Podríamos, por tomar un caso semejante, concordar en que la meta del hombre de estado es la 'libertad' o la 'justicia', y sin embargo, en un sentido perfectamente inteligible, disentir sobre 'qué es la libertad' o 'qué es la justicia'.

[10] En este punto, en vista del estado del manuscrito, se requirió cierto trabajo editorial por parte del señor Urmson. *(N. del E.)*

[11] 'Presumiblemente, sin embargo, decir que la felicidad es el mayor bien parece una perogrullada, y todavía es descable una explicación más clara de lo que es' *(N. del E.)*

** No hay duda, sin embargo, de que esta explicación de lo que Aristóteles está preguntando cuando pregunta τί ἐστιν εὐδαιμονία; está lejos de satisfacer enteramente. Pues necesitamos distinguir del análisis del significado de εὐδαιμονία un procedimiento enteramente distino, concretamente el 'descubrimiento' de las cosas, o de la vida, como él más bien diría ordinariamente, que satisfacen la definición de εὐδαιμονία cuando ésta ha sido descubierta. Como Moore ha insistido en el caso de 'bueno' (que nos ocupará después), es importante distinguir el descubrimiento de lo que una palabra significa del descubrimiento de las cosas en las que residen, de hecho, los caracteres significados por la palabra. (Naturalmente, este último procedimiento no es todavía el que Prichard da a entender cuando habla de descubrir 'las condiciones de realización' de algo.) Este es un punto de vista demasiado simple para los tiempos modernos, puesto que pocos aceptarían que el bien sea un carácter en este sentido simple. Pero todavía distinguiríamos el significado de εὐδαιμονία —la vida mejor del hombre, etc.— de lo que podemos llamar la especificación de la vida buena: aquello en lo que se alega que consiste concretamente la vida buena. Todo el problema surge de la conexión entre estas dos cosas.

Hay justicia en el comentario de Prichard de que Aristóteles 'ciertamente no piensa que cualquiera *entienda* siempre por εὐδαιμονία o bien τιμή o πλοῦτος'. Ellos eran capaces de haber *dicho* que entendían esto, pero más plausiblemente habrían afirmado que τιμή o πλοῦτος es lo que satisface la especificación de εὐδαιμονία. Pero no es tan claro que 'él ciertamente no entendió él mismo por ella ψυχῆς ἐνεργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν', al menos ἐν βίῳ τελείῳ. Es difícil descubrir, especialmente en I, VII, dónde termina el análisis y empieza el otro proceso. Es quizá imposible juzgar cuánto se pretende que sea análisis. Ciertamente εὐδαιμονία es analizada (ταὐτὸν ὑπολαμβάνουσι) como τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν. Entonces ἐν βίῳ τελείῳ (¡ambigua expresión!) también parece claramente parte del significado de εὐδαιμονία. *Creo* que la totalidad de I, VII, 9-16 se presenta como un análisis de ese significado. Y resulta, como debe, en una clara y completa definición, referida como ὁ λόγος de εὐδαιμονία o de τὸ ἄριστον. Además *EE* II, I, 10, dice que ψυχῆς ἐνέργεια κατ'ἀρετήν es τὸ γένος καὶ τὸ ὅρον εὐδαιμονίας. Si se hubiese dicho que Aristóteles no *significó* con εὐδαιμονία θεωρία, esto sería, pienso yo, ciertamente verdadero; y es θεωρία lo que, en la teoría de Aristóteles, ocupa el lugar de ἡδονή y πλοῦτος en las teorías rivales, como demuestra claramente el capítulo V.

Pero cuando Aristóteles discute cuáles son, de hecho, las virtudes especiales, y cuál es la más perfecta, ya no puede decirse que esté analizando el significado de εὐδαιμονία. Está preguntando τί ἐστιν εὐδαιμονία; en un sentido diferente: cuáles son las virtudes que cubren el expediente. Incluso en X, VIII, 8, en donde se alcanza la conclusión: ὥστ' εἴη ἂν ἡ

** Véase más adelante el mismo signo.

εὐδαιμονία θεωρία τις, es evidente que εὐδαιμονία no *significa* θεωρία —ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν καὶ εὐδαιμονεῖν οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν. **

Así la distinción de Aristóteles entre análisis y especificación es muy poco clara. Pero tal vez hay alguna excusa para Aristóteles en que εὐδαιμονία no representa un carácter, tal como el bien podría ser, sino una cierta forma de vida o ἐνέργεια (Aristóteles no es claro en cuanto a cuál); en tal caso no es tan fácil observar claramente la distinción del profesor Moore, o incluso una distinción como la de Hare o Urmson entre significado y criterios. Supongamos que fuéramos a preguntar, por ejemplo, '¿Qué es el golf?' Pero hay que decir finalmente esto. Si Aristóteles hubiese pensado que la εὐδαιμονία, como el golf, residiera, de hecho, en *sólo una actividad* de un tipo de creatura, hubiera habido más excusa para él de la que hay efectivamente. Pues, efectivamente, él cree que la εὐδαιμονία se alcanza, de diferentes formas, por los dioses y por los hombres: de aquí que εὐδαιμονία no pueda *significar* las actividades en que se encuentra la εὐδαιμονία humana. (Desgraciadamente, por cierto, sus enunciados sobre la εὐδαιμονία divina son rudimentarios, y es muy dudoso, por ejemplo, cómo ἐν βίῳ τελείῳ pueda ser una parte del significado de εὐδαιμονία si también los dioses son ¡εὐδαίμονες!)

Aristóteles hace algunas distinciones, sin embargo, aunque no ésta requerida; en cierto modo quizá estuvo en camino hacia ella. En *Rhet.* I, V, *ad init.* dice que debemos preguntar: τὶ ἐστιν εὐδαιμονία καὶ τὰ μόρια αὐτῆς; y esta distinción es común, aunque no en la *EN*. En *EE* I, V, 13-14, llama a las virtudes particulares μόρια τῆς ἀγαθῆς ζωῆς, que συντείνουσι πρὸς εὐδαιμονίαν. (Esto no significa, por cierto, que sean 'las condiciones para la realización' de la εὐδαιμονία: en *EN* 1129[b] 18, donde las μόρια εὐδαιμονίας se mencionan, se distinguen de τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας [cfr. VI, XII, 5], una distinción sobre la que insiste en, por ejemplo, *EE* I, II, 5. Hay una distinción semejante en *EE* I, I entre ἐν τίσι τὸ εὖ ζῆν y πῶς κτητόν; compárese también *MM* I, II, 9-11: οὐ γὰρ ἐστιν ἄλλο τι χωρὶς τούτων ἡ εὐδαιμονία ἀλλὰ ταῦτα.) [12]. Ahora bien, en efecto, el descubrimiento de las μόρια εὐδαιμονίας es el descubrimiento de las actividades que componen la vida que, para el hombre, satisface la definición de εὐδαιμονία; y podemos en cierto sentido decir, como hace Aristóteles, que esta vida *es* la εὐδαιμονία. Dos erróneas presuposiciones

** El material incluido entre las dobles estrellas requirió un extenso trabajo editorial por parte del señor Urmson porque el manuscrito en estas páginas se complica con notas, correcciones y revisiones. La traducción de este pasaje reza: 'La felicidad se extiende, pues, lo mismo que la contemplación, y aquellos a quienes más plenamente pertenece la contemplación son más verdaderamente felices, no como mero concomitante sino en virtud de la contemplación; ...La felicidad, por tanto, debe ser alguna forma de contemplación'. *(N. del E.)*

[12] Es importante recordar éste cuando se interpreta un pasaje como I, VII, 5. Compárese *EE* II, I, 12, una formulación mejor. (Las siglas *MM* de Austin son una referencia a *Magna Moralia.) (N. del Ed)*

fueron, no obstante, suscitadas por la falta de claridad de Aristóteles en cuanto a qué pregunta está formulando cuando escribe τὶ ἐστιν εὐδαιμονία; primero, la presuposición de que la εὐδαιμονία —la vida ideal— no es una meta inalcanzable, y que hay sólo una posible vida ideal; segundo, que la cuestión de lo que cubre el expediente es enteramente puramente factual.

Resumiendo entonces, la pregunta τὶ ἐστιν εὐδαιμονία; es sensata, pero ambigua. Aristóteles pretende preguntar en primer lugar: ¿cuál es el análisis o definición de εὐδαιμονία?; y en segundo lugar: ¿qué vida, en particular del hombre satisface esa definición o especificación? (Una pregunta subsidiaria y distinta es ésta: ¿cuáles son las condiciones ὧν οὐκ ἄνευ, y los métodos necesarios para la realización de esa vida?)

¿Qué significa εὐδαιμονία? *Algunas consideraciones generales.* Tenemos ahora que ocuparnos de la primera de estas preguntas: ¿Qué significa en griego εὐδαιμονία e incidentalmente cuál es su traducción al castellano? Pero no puedo entrar en los detalles del propio análisis de Aristóteles; sólo intentaré mostrar cuál, según él, fue la vaga y común noción de εὐδαιμονία de la que parte su análisis.

De acuerdo con I, IV, 2, τὸ εὐδαιμονεῖν es admitidamente equivalente a τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν. (En I, VII, 4 hay una afirmación más débil: se admite 'que el εὐδαίμων vive y actúa bien' —pero, como Aristóteles comenta, según su propia explicación, εὐδαιμονία es vivir y actuar bien—; y en las otras dos *Eticas* la afirmación es dada como en I, IV, 2; cfr. *MM* III, 3; *EE* II, I, 10 y I, I, 7). εὐδαιμονία, pues, *significa* vivir una vida de un cierto tipo —sólo puede descubrirse de *qué* tipo analizando la palabra εὖ, y por tanto ἀγαθόν (de modo que el análisis completo de εὐδαιμονία incluye el de ἀγαθόν.) εὐδαίμων, supongo, significa literalmente o, lo que es frecuentemente lo mismo, etimológicamente, 'beneficiado por una deidad': y lo que las deidades benefician son vidas, o carreras, o actividades o partes de éstas. Aristóteles insiste en dos puntos más — εὐδαιμονία significa una vida *completa* de *actividad* de un cierto tipo—. Sobre el último punto, que la referencia es a ἐνέργεια no a ἕξις, él es siempre firme (cfr. también I, XII) [13]. Acerca del primer punto no es tan afortunado; no sólo en βίος τέλειος desesperanzadoramente ambigua (cfr. *MM* I, IV, 5), sino que Aristóteles frecuentemente omite recordar esta calificación. Tanto es así que al final nunca explica cómo *es* ordenada esta βίος —sólo las ἀρεταί que predominan en ella.

[13] En la página 38, el profesor Prichard hace lo que se me antojan serías afirmaciones incorrectas sobre I, XII. 'En otras palabras... todo lo demás.' El contraste de la primera oración, desde luego, lo considero erróneo. En cuanto al resto, la cita es efectivamente de la sección VIII en donde εὐδαιμονία no se contrasta con ἀρετή en absoluto. El contraste con ἀρετή se hace en II y VI: ἀρετή es ἐπαινετόν *qua* τὸ ποῖον καὶ πρός τι εἶναι —a saber: las ἐνέργειαι (πράξεις, ἔργα) que son εὐδαιμονία: las ἐνέργειαι son τίμια y las εὐδαιμονία. El profesor Prichard habla como si en XII ἐνέργειαι κατ' ἀρετήν fueran ἐπαινεταί ¡son τίμια!

En cualquier caso, lo que es importante de todo esto es que, aunque por cierto podemos hablar de un *hombre* como εὐδαίμων, el sustantivo con el que εὐδαίμων va naturalmente es βίος o una palabra semejante: un hombre sólo es llamado εὐδαίμων porque su vida lo es. De aquí que la discusión en el capítulo V de los diversos βίοι que sientan pretensión de ser εὐδαιμονία[14]. Y de aquí el dicho 'no llames a un hombre εὐδαίμων hasta que esté muerto' (I, X, 1).

Similarmente las formas εὐδαιμονίζειν y εὐδαιμονισμός, que parecen significar 'felicitar', 'felicitación'. Aquello por lo que felicito a alguien es un *logro,* una actividad y normalmente una completada (aunque también normalmente, por cierto, de menor extensión que su carrera total). Con referencia a este punto, considérense I, V, 6 y VIII, 9.

Estas consideraciones demuestran conclusivamente que εὐδαιμονία no podría *significar* 'placer': el placer es un *sentimiento,* no una vida de un cierto tipo ni un logro; ni felicito a alguien por sentirse agradablemente; y sería tonto decir 'no llames a un hombre satisfecho hasta que esté muerto'.

Hay, sin embargo, el propio comentario de Aristóteles en I, IV, de que muchas personas mantienen que la εὐδαιμονία es la ἡδονή, como otros el πλοῦτος o la τιμή. Esto es un comentario suelto —como el profesor Prichard afirma, aunque no en su favor—. Su explicación de que Aristóteles quiso decir que algunos mantienen que la εὐδαιμονία es *producida* por la ἡδονή, también el πλοῦτος, etc., es incorrecta. El propio Aristóteles muestra lo que quiso decir más completamente en el capítulo V. La opinión consistía en que la εὐδαιμονία es el ἀπολαυστικὸς βίος, la vida en la que más placer se siente. Asimismo la identificación con πλοῦτος debiera ser tomada como 'la vida en que más riquezas se ganan' (no, desde luego, 'es por definición', sino 'reside de hecho en').

Si queremos una traducción de εὐδαιμονία que no desoriente, como 'felicidad' parece desorientar al profesor Prichard, podríamos usar como un profiláctico 'éxito'. 'Exito' es al menos una palabra del mismo *tipo,* por así decirlo, que εὐδαιμονία. 'Exito significa vivir y actuar bien: una vida o parte de ella es 'exitosa'; y con algún titubeo felicito por un 'éxito'; bien podría decirse 'no llames a un hombre exitoso hasta que esté muerto'. Más aún, el éxito demanda justamente esa afortunada dosis de εὐτυχία, εὐημερία, que Aristóteles admite en I, VIII, 15-17, que es también una condición necesaria para la εὐδαιμονία.

Es cierto, sin embargo, que 'éxito' no es una noción moral para nosotros. Quizá no sea una gran desventaja, pues es dudoso hasta qué punto una ética pagana, tal como la griega (o la china), gana con una traducción que introduce nuestras propias nociones morales; la εὐδαιμονία es ciertamente un ideal totalmente no cristiano. No obstante, necesitamos una palabra para

[14] Y cuando en I, IV se hace la sugerencia de que la εὐδαιμονία es la ἡδονή o el πλοῦτος, lo cual es un lenguaje laxo (como demuestra V) que sustituye a la vida en que más placer o más riqueza se logra.

introducir alguna forma de *recomendación,* como hizo εὐδαίμων, y ciertos *standards* no personales.

** El que εὐδαιμονία significaba una vida de *actividad* de un cierto tipo es casi ciertamente el análisis correcto; y el que luego significaba una vida de ἀρεταί parece igualmente correcto. Así podemos decir que el análisis de I, VII, 8-16, es correcto y es apoyado por I, VIII. Sin embargo, tenemos también que decir: *a)* Esa forma indirecta de introducir en la discusión ψυχή y ἔργον es una muestra de metafísica aristotélica innecesaria. No se hace realmente uso de ella hasta el fin, en el argumento en pro de la supremacía de la θεωρία; el argumento procede en línea recta hacia las ἀρεταί. *b)* Toda la discusión en este punto *no* es puramente factual; su naturaleza es disfrazada por la transferencia de recomendación a las ἀρεταί. *c)* De las tres vidas sugeridas ninguna concuerda con la opinión popular que fue la de Telo el Ateniense[15]. Su ideal es enteramente omitido, excepto cuando se permite que se introduzca por la puerta trasera repentinamente en el libro X. *d)* Podría argumentarse que él omite dar consideración suficiente a μεθ' ἡδονῆς ἢ οὐκ ἄνευ ἡδονῆς y podría argumentarse ulteriormente que no muestra bastante deferencia con ψυχικόν —la gente puede que haya entendido por esto algo genuinamente interno, como hicieron después los estoicos—. Muy posiblemente εὐδαιμονία *tuvo* también este 'significado'.

No obstante, probablemente deba preferirse después de todo 'felicidad' como traducción, en parte porque es tradicional, y todavía más porque es bastante neutra[16]. Me parece muy temerario suponer que en castellano común 'felicidad' significa obviamente sentirse agradablemente: probablemente tenga diversos significados más o menos vagos. Tomemos las líneas:

> This is the happy warrior, this is He
> That every Man at arms should wish to be *.

No creo que Wordsworth quisiera decir con esto que: 'Este es el guerrero que se siente *agradablemente*'. En realidad, él está

> Doomed to go in company with Pain
> And fear and bloodshed, miserable train **.

** Este pasaje parece ser una posterior adición de Austin que insertamos aquí de una forma de algún modo ampliada. *(N. del E.)*

[15] Telo el Ateniense es mencionado por Plutarco en su *Vida de Solón,* en donde se dice que Solón lo describe como un hombre feliz sobre la base de su honestidad, el tener hijos buenos, el tener una posición satisfactoria, y el haber muerto valientemente en combate por su país. Telo parece haber sido un hombre llano cuya felicidad, sin embargo, Solón muestra a Creso. *(N. del E.)*

[16] Exito no siempre o usualmente se refiere a la vida *como un todo;* y tiene tal vez un matiz de *competitividad.*

*«Este es el feliz guerrero, este es El/Que todo Hombre en armas desearía ser.» *(T.)*

** «Condenado a ir en compañía del Dolor/Y del miedo y las matanzas, desdichado séquito.» *(T.)*

(Aunque sin duda su vida es μεθ' ἡδονῆς ἢ οὐκ ἄνευ ἡδονῆς como Aristóteles gusta de suponer o de aducir levemente que debe ser su propia vida elegida.) Lo que todo hombre en armas está siendo incitado a desear no es tanto alcanzar para sí *sentimientos* comparables a los del modelo, como imitar su *vida*. Creo, pues, que si estamos en guardia contra matices desorientadores, 'felicidad' es todavía la mejor traducción de εὐδαιμονία.

La cuestión de la relación de εὐδαιμονία con ἡδονή, adviértase, aún no ha sido aclarada. En gran medida coincide con el igualmente difícil problema de la relación de τὸ ἀγαθόν con τὸ ἡδύ. Ambas deben ser reservadas para una discusión separada posterior.

ἀγαθόν —*¿Nos dice Aristóteles cuál es su significado?* Lo que el profesor Prichard mantiene es, se recordará, que Aristóteles entiende realmente por ἀγαθόν 'conducente a nuestra felicidad'. No ocupándonos por el momento de la interpretación precisa dada, podemos advertir, *en primer lugar*, que se propone dar la respuesta de Aristóteles a una pregunta que el propio Aristóteles rechaza responder, a saber: ¿cuál es el significado de ἀγαθόν? Y *en segundo lugar*, que la respuesta dada, implicando como implica que ἀγαθόν *sí* que tiene un significado *único*, es de un tipo que el propio Aristóteles se esfuerza por probar que es imposible.

Tomemos aquí como asentada la traducción de ἀγαθόν por 'bueno', y distingamos una vez más, siguiendo al profesor Moore, los dos diferentes tipos de pregunta que se formulan comúnmente en los libros de ética. Estamos investigando, podemos decir, lo Bueno; puede que pretendamos preguntar: 1) ¿Qué significa la palabra 'bueno'? [17] o 2) ¿Qué cosas son buenas, y en qué grados? Desde luego, estas dos preguntas pueden formularse de una variedad de formas. Podemos sustituir 1) por: ¿Cuál es la naturaleza del bien? o: Al decir de algo que es bueno, ¿qué estoy diciendo de ello? incluso: ¿Qué tipo de predicado es 'bueno'?, etc. Podemos sustituir 2) por: ¿De qué cosas puede decirse con verdad que son buenas? ¿Y cuál es la mejor de ellas?, etc.

A estos dos diferentes tipos de pregunta, como pretendió Moore, daremos dos tipos de respuesta correspondientemente diferentes. A 1) la respuesta podría ser: El bien es una cualidad simple inanalizable como el amarillo, o: 'Bien' significa 'aprobado por mí', o: Decir de algo que es bueno, es decir que es conducente a nuestra felicidad, o 'Bueno' es una palabra evaluativa. Mientras que a 2) la respuesta podría ser: La amistad es buena, o: La violencia es mejor que la justicia, etc. Adviértase aquí que se da por sentado que el único sentido en que ἀγαθόν tiene un 'significado' es algún sentido 'factual'. Aristóteles da también esto por sentado.

Ahora debemos preguntar, ¿sobre la base de esta distinción Aristóteles

[17] La cual es probablemente una cuestión ambigua, pero podemos dejar pasar esto por el momento. (También tenemos que distinguir: *a)* ¿cómo traducir una palabra?; *b)* ¿qué dice alguien sobre el análisis del significado o de la definición de una palabra?, y estas dos de *c)* sentidos posiblemente diferentes de 'significar'.)

se ocupa de ambas preguntas o sólo de una? Y si se trata de lo último, ¿de cuál? Y creo que debemos responder que se ocupa admitidamente sólo de la segunda [18].

Pues el propio Aristóteles es consciente de y hace esta distinción entre las dos preguntas, y dice que, en la *Etica*, él se ocupa sólo de la segunda. Esto lo hace en el célebre capítulo I, VI. Allí refuta a quienes han supuesto que la palabra ἀγαθόν siempre representa un único predicado idéntico [19]. Pero al probarlo, él no nos dice cuáles son los diversos significados de ἀγαθόν —lo más lejos que llega en esta dirección es a darnos una indicación de cómo pueden estar relacionados entre sí los diversos significados, *i.e.* de cómo la variedad forma no obstante una unidad. El luego desecha la cuestión, 1096^{b}30: ἀλλ' ἴσως ταῦτα μὲν ἀφετέον τὸ νῦν. ἐξακριβοῦν γὰρ ὑπὲρ αὐτῶν ἄλλης ἂν εἴη φιλοσοφίας οἰκειότερον [20]. Luego vuelve a su presente problema: ¿Cuál es aquel bien que es πρακτὸν καὶ κτητὸν ἀνθρώπῳ, esto es: ¿Qué cosas particulares son buenas para el hombre (y en qué grados)? Desgraciadamente, como es bien sabido, él no discute de hecho 'el significado de ἀγαθόν' en otra parte.

Es claro, pues, que Aristóteles declina en general discutir los significados de ἀγαθόν, pero aduce que no tiene ningún significado único. En ambos respectos el punto de vista del profesor Prichard entra en conflicto, *prima facie*, con las afirmaciones de Aristóteles. No obstante, puede insistirse tanto en que Aristóteles no está justificado al declinar una explicación del significado de ἀγαθόν, como que él mismo debe atribuirle algún significado al usarla a lo largo de la *Etica*, que puede que seamos capaces de descubrir. Y además, este significado podría ser idéntico en todos los casos importantes (esto se explicará luego).

Si se le pidiera que se justificara a sí mismo, no hay duda de cómo respondería Aristóteles [21]. La *EN* se presenta sólo como una guía para los políticos, y a ellos sólo les concierne saber qué es bueno, no qué significa el bien. Probablemente los platónicos hubieran dicho que yo no puedo descubrir qué es bueno hasta que haya encontrado la definición del bien, pero Aristóteles afirmaría que la definición, si es que es posible, sólo es necesaria si deseamos *demostrar* científicamente que determinadas cosas son buenas. En esa medida la ἀκρίβεια no es exigida en la *EN*, y en cualquier

[18] Y de ésta sólo en la forma más especial: '¿Qué cosas particulares son buenas, y en qué grados, *para el hombre?*'

[19] Compárese H. W. B. Joseph, *Some Problems in Ethics* (Oxford, 1931), p. 75: 'El que el bien no es una cualidad es el *onus* del argumento de Aristóteles en *EN* I, VI'; pero esto no es enteramente correcto. Aristóteles está deseando decir que ἀγαθόν *no tiene ningún significado único* —ya sea una cualidad, una relación o algo distinto. De hecho, dice que a veces representa una cualidad.

[20] 'Pero quizá sea mejor pasar por alto por el momento estos temas; pues una perfecta precisión sobre ellos sería más apropiada de otra rama de la filosofía.' *(N. del E.)*

[21] Aristóteles responde en alguna medida a esta objeción en I, VI, 14-16.

caso se puede saber qué cosas son buenas sin conocer el análisis de 'bueno' [22]. Es dudoso el que esta réplica sea satisfactoria. Ciertamente hay mucho que decir a favor de Aristóteles. En primer lugar, como Moore señaló, podemos saber que algo es verdadero sin conocer su análisis. En segundo lugar, como Aristóteles señaló en I, VI, 4, si el bien fuera una propiedad definible, aislable, debiéramos ser capaces de estudiarla aisladamente de todos los asuntos, mientras que de hecho no hay tal estudio. En tercer lugar, incluso quienes, como Moore, encuentran el bien 'inanalizable' todavía proceden a discutir qué es bueno. Pero en cualquier caso debe admitirse que su método tiene sus peligros; y puede mejor juzgarse si son serios por sus resultados en el cuerpo de la *EN*. (En al menos dos casos, los de ἡδονή y φιλία y tal vez también en el de τιμή, la falta de una explicación más clara del significado o significados de ἀγαθόν es un hecho de lo más serio.)

Nos acupará, por cierto, ampliamente la medida en que Aristóteles atribuya de hecho un significado descubrible, e incluso único, a ἀγαθόν. Pero antes de proceder, vale la pena considerar un ejemplo de hasta qué extremos está dispuesto el profesor Prichard a imputarle inconsistencia a Aristóteles. Su punto de vista, dijimos, implica que ἀγαθόν tiene un único significado, i.e. siempre representa un idéntico carácter común en los sujetos de los que se predica. (Adviértase que aquí necesitamos 'carácter', no 'cualidad'; pues, por cierto, una de las principales cosas que el profesor Prichard mantiene es que Aristóteles confunde 'ser conducente a nuestra felicidad' con una *cualidad* de lo que es conducente a ella, cuando no es así.) Y esto, dijimos, está en conflicto con la propia afirmación de Aristóteles de que ἀγαθόν no es así.

Ahora bien, puede pensarse que he estado derrochando palabras innecesarias sobre esto, dado que el propio profesor Prichard advierte esta objeción y la responde en las pp. 32-33:

> Pero Aristóteles al decir, como él habría dicho, que al perseguir, por ejemplo, un honor, lo estamos persiguiendo ὡς ἀγαθόν, sólo podría haber querido decir que lo estamos persiguiendo en virtud de pensar que posee un determinado carácter al cual él se refiere con el término ἀγαθόν, de modo que con ἀγαθόν él debe pretender indicar un carácter que determinadas cosas tendrían. Además, siendo esto así, al implicar como implica que al perseguir cosas de determinados tipos diferentes καθ' αὐτά estamos persiguiéndolas ὡς ἀγαθά, debe estar implicando que estas cosas de tipos diferentes tienen, no obstante, un carácter común, a saber: el indicado por el término ἀγαθόν. Naturalmente, se objetará que él niega expresamente el que tengan un carácter común. Pues dice: τιμῆς δὲ καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτῃ ᾗ ἀγαθά *(Etica* I, VI, 11) [23]. Pero la respuesta es simple; a saber: que esto es meramente

[22] Sin embargo, no acepto la opinión exagerada de Burnet del método 'dialéctico' de la *EN*.

[23] 'Pero del honor, la sabiduría y el placer, justamente con respecto a su bondad, las explicaciones son distintas y diversas.' *(N. del E.)*

> una inconsistencia a la que se ve llevado por su incapacidad de encontrar en estas cosas el carácter común que su teoría le exige encontrar, y que para que él logre mantener que perseguimos estas cosas de diversos tipos ὡς ἀγαθά *tiene que* mantener que a pesar de las apariencias contarias tienen un carácter común.

No nos ocuparemos por el momento de esta doctrina referente a 'perseguir cosas ὡς ἀγαθά' [24]. Pero lo que debemos advertir es que el profesor Prichard cita la oración referente a τιμή, φρόνησις y ἡδονή, como si fuera una *admisión a la fuerza,* a la que Aristóteles se ve llevado por su honestidad: como si Aristóteles estuviera admitiendo que en determinados casos él *no puede* encontrar el carácter común que *debe* encontrar. No obstante, una mirada al contexto mostrará que, por el contrario, todo el pasaje está dirigido a *probar* que no hay tal carácter común; y la oración citada remata el argumento [25]. No es excesivo decir que, si τιμή y demás *tienen* un carácter común denotado por ἀγαθόν, todo el argumento contra los platónicos queda minado; y el profesor Prichard debe acusar a Aristóteles no tanto de inconsistencia como de mala fe.

En cualquier caso, este pasaje no puede ser despachado tan ligeramente. La objeción retiene, me parece a mí, un peso muy considerable.

ἀγαθόν — *¿Significa 'lo que es deseado'?* Podemos volver ahora al problema principal, el significado de ἀγαθόν. Debe, creo yo, admitirse que hay cierta probabilidad de que seamos capaces de descubrir lo que Aristóteles cree de hecho sobre el significado de la palabra; pero, dado que Aristóteles parece rehusar ayudarnos, la probabilidad es pequeña.

Es en la página 31 donde el profesor Prichard comienza su intento de elucidar el significado de ἀγαθόν; y dice que 'la más cercana aproximación de Aristóteles a una elucidación' se encuentra en I, VI, 7-11 [26] y VII, 1-5. Determinados enunciados allí hechos, dice él, 'parecen presentados como una elucidación del significado de ἀγαθόν'; sin embargo no logran, siquiera formalmente, constituir esa elucidación; y además, si *son* 'tomados seriamente como una elucidación', el resultado es que convierten en absurdas otras bien conocidas doctrinas de la *Etica a Nicómaco.*

Supongo que no puede negarse que Aristóteles es capaz de meterse en confusiones bastante tortuosas; pero esta vez, al menos, creo que puede ser exonerado.

En primer lugar, me parece que los enunciados en cuestión no se pre-

[24] ὡς ἀγαθά no significa en griego 'en virtud de poseer una determinada característica, «el bien»'. Significa más bien 'perseguirlos *de la manera en que perseguimos las cosas que decimos que son buenas*'. Así la expresión no compromete con respecto a si hay una cualidad común o no. Cfr. en castellano 'enunciar como un hecho', 'enunciar como una cuestión de opinión'.

[25] Aristóteles no dice que él 'no puede encontrar' un carácter común denotado por ἀγαθόν en estos ejemplos; él dice que sabe que ἀγαθόν representa caracteres *diferentes.*

[26] En vez de '7-11' debemos leer '8-11'.

sentan en absoluto como una 'elucidación del significado de ἀγαθόν' en el sentido del profesor Prichard [27]. No es, consecuentemente, sorprendente que no logren constituir formalmente tal elucidación; lo que es sorprendente, creo yo, es la razón del profesor Prichard para decir que no lo logran. En segundo lugar, si son 'tomados seriamente como una elucidación', no convierten en absurdas tanto las doctrinas mencionadas por el profesor Prichard como otras que es fácil encontrar. En estos pasajes, dice el profesor Prichard, Aristóteles

> habla de τὰ καθ' αὑτα διωκόμενα καὶ ἀγαπώμενα' como llamadas ἀγαθά en cierto sentido... y habla de τὸ ποιητικὰ τούτων ἢ φυλακτικά πως como llamadas ἀγαθά en otro sentido, e implica que estas últimas son διωκτὰ καὶ αἱρετὰ δι' ἕτερον (*Etica* I, VII, 4)... Además parece considerar que la diferencia de significado es elucidada *[sic]* refiriéndose a las primeras como ἀγαθὰ καθ' αὑτά y a las últimas como ἀγαθὰ διὰ ταῦτα, *i.e.* ἀγαθὰ δ ἀ ἀγαθὰ καθ' αὑτα. Pero esto, desgraciadamente, no es ninguna elucidación, puesto que enunciar una diferencia de *razón para llamar* a dos cosas ἀγαθόν no es enunciar una diferencia de significado de ἀγαθόν, y, en realidad, es implicar que el significado es el mismo en ambos casos. No obstante, estos enunciados parecen presentados como una elucidación del significado de ἀγαθόν. Y la causa de la sorpresa reside en esto: que si son tomados seriamente como una elucidación, la conclusión sólo puede ser que ἀγαθόν incluye 'ser deseado' en su significado, y, en realidad, significa simplemente τέλος o fin.

Ocupará, lo siento, necesariamente un considerable espacio esclarecer este asunto.

Observemos, a modo de preliminar, que el pasaje VII, 1-5 no se ocupa en absoluto del mismo asunto que VI, 8-11. En VII, 1 él asevera que τὸ ἀγαθόν de cualquier actividad que sea es τὸ τέλος (incidentalmente este pasaje implica que τὸ ἀγαθόν y τὸ τέλος no *significan* lo mismo); entonces procede a preguntar, ¿cuál es el τέλος τῶν πρακτῶν ἁπάντων? Y la palabra ἀγαθόν no es ni siquiera mencionada otra vez. Más aún, aunque procede a distinguir un τέλος καθ' αὑτὸ διωκτόν (αἱρετόν) de un τέλος δι' ἕτερον διωκτόν (αἱρετόν), no asevera que la palabra τέλος tenga (en cualquier sentido) dos significados, sólo que hay algunos τέλη que son τέλεια (completos o finales), otros que no lo son. Menos aún, desde luego, asevera que τέλεια tenga dos significados, o se esfuerza por elucidar su significado: no dice nada en absoluto de ella; del mismo modo que, en VI, 8-11, no se hace ninguna mención en absoluto de τέλος.

Podemos limitarnos, por tanto, a VI, 8-11. ¿De qué se ocupa Aristóteles allí? En la primera parte del capítulo ha estado aduciendo que ἀγαθόν no puede tener siempre un idéntico significado. Pero ahora presenta un

[27] Si algún pasaje merece la descripción 'la más cercana aproximación de Aristóteles a una elucidación' es probablemente I, VII, 10 (no mencionado por el profesor Prichard); sobre esto *v.i.*

intento de respuesta a sus propias objeciones, que ha de ser entendida por referencia a su propia lógica (*Categorías* 1.ª, 1-15). Una palabra (ὄνομα) puede ser usada o bien συνωνύμως, ὁμωνύμως, o παρωνύμως. Si, en cada ocasión de su uso, su connotación (ὁ κατὰ τοὔμομα λόγος τῆς οὐσίας) es idéntica, entonces la palabra es usada συνωνύμως. Si, en diferentes ocasiones de su uso, sus connotaciones son diferentes, entonces la palabra es usada ὁμωνύμως: por ejemplo, κλείς puede usarse significando 'llave' y 'clavícula', ζῷον 'animal' o 'figura'. Pero hay una tercera posibilidad: en diferentes ocasiones de su uso, la palabra puede poseer connotaciones que son *parcialmente* idénticas y *parcialmente* diferentes, en cuyo caso se dice que la palabra es usada παρωνύμως [28]. Hay evidentemente muchas formas en que una palabra puede ser usada parónimamente; Aristóteles nombra algunas de ellas, y da ejemplos (τὸ ὑγιεινόν en *Met.* 1003ª33, τὸ ἰατρικόν y τὸ ὑγιεινόν en *Met.* 1060ᵇ37. También notoriamente τὸ ὄν, con la que aquí de nuevo se compara ἀγαθόν, y τὸ ἕν. Para más detalles el lector puede dirigirse a estos pasajes, o a las notas de Burnet en la página 29 de su edición de la *Etica)* [29].

Un tipo así de paronimia es conocido como el "πρὸς ἕν". Cuando hablamos de un 'ejercicio sano' la palabra 'sano' tiene una connotación que sólo es parcialmente la misma que la que tiene en la expresión 'un cuerpo sano': un ejercicio sano es un ejercicio que produce o preserva la salud en los cuerpos. De ahí que salud[a], cuando se predica de un ejercicio, signifique 'productor o preservador de salud[b]', *i.e.* de salud en el sentido en que es predicada de cuerpos. Así 'salud[a]' y 'salud[b]' tienen connotaciones que son parcialmente idénticas y parcialmente diferentes.

Ahora bien, en nuestro presente pasaje, VI, 8-11, Aristóteles está presentando como una objeción contra él mismo el hecho (admitido en otros lugares, cfr. *Ret.* 1362ª27) de que ἀγαθόν es parónima en esta forma. Se supone que sus oponentes pretenden que, aunque ἀγαθόν no siempre tiene un idéntico significado, esto es *meramente* porque es parónima de la manera anterior. A veces significa *'x'*, a veces 'productor, etc., de *x'*, etc.; y claramente es sólo del significado 'nuclear' de *'x'*, que es común a ambos, de lo que ellos se ocupan. Y *es* siempre idéntico. A lo cual Aristóteles responde de la manera siguiente. Primero, distingamos ἀγαθόν en cuanto usada en un sentido, de ἀγαθόν en cuanto usada en el otro, sustituyéndola, en un caso, por ἀγαθόν καθ'αὐτό, y, en el otro, por ἀγαθόν διὰ ἀγαθόν τι καθ' αὐτό [30]. Entonces desentendámonos de todos los casos en que ἀγαθόν se use en el último sentido. Y finalmente observemos que, incluso en casos

[28] Compárese la clasificación tradicional de los términos en *univocos, equivocos* y *análogos*. Joseph, *An Introduction to Logic* (Oxford, 1916), p. 46: 'análogo' es insatisfactoria, dado que κατ' ἀναλογίαν es sólo una forma de paronimia.

[29] Esto complementa y mejora *Cat.* I un poco; homonimia y paronimia se definen mediante ejemplos muy limitados allí. Consideremos también *Ret.* 1.362ª, 21 ss., con respecto a este punto.

[30] Se podría haber esperado πρός en vez de διά; pero διά es más general.

en que se usa sólo en el primer sentido, *todavía* no tiene siempre un idéntico significado.

Ahora preguntemos, con referencia al argumento del profesor Prichard citado antes, ¿pretende Aristóteles aquí 'elucidar el significado' de ἀγαθόν? Está claro que no hay ninguna respuesta simple, Sí o No, a esta pregunta. El pretende señalar que tiene al menos dos significados, al menos en un sentido razonablemente estricto, y explicar cómo se relacionan estos dos significados, y mostrar cómo son en parte idénticos. Pero no pretende elucidar esa parte idéntica. Además, procede a aseverar que de hecho ἀγαθόν, usada en la forma nuclear, tiene al menos tres diferentes significados (de modo que puede haber al menos seis significados de ἀγαθόν en general); pero él no intenta elucidar ninguno de los tres, ni siquiera explicar cómo se relacionan entre sí. No es, pues, sorprendente que el profesor Prichard se sienta insatisfecho; si formulamos su simplificada pregunta, el pasaje debe 'parecer presentado como una elucidación' del significado de ἀγαθόν, y no obstante no lograr *ser*lo —pues obviamente el profesor Prichard sólo tomaría como una elucidación *real,* una elucidación del significado de ἀγαθόν en el sentido o sentidos nucleares, cosa que Aristóteles no se ocupa en ofrecerle.

El comentario del profesor Prichard, de que 'enunciar una diferencia de razón para llamar a dos cosas ἀγαθόν no es enunciar una diferencia de significado de ἀγαθόν, y en realidad es implicar que el significado es el mismo en ambos casos', sigue siendo oscuro para mí. Pero parece claro que él no ha apreciado la doctrina de los παρώνυμα, puesto que usa la rígida dicotomía 'mismo significado-diferente significado' mientras que παρώνυμα son las palabras que tienen significados *parcialmente* iguales y *parcialmente* diferentes. Su 'diferencia de razón' podría ser la clave acerca de, pongamos por caso, salud. Entonces Aristóteles aceptaría la afirmación, y diría que lo que él ofrece *no* es una elucidación y no pretende serlo. Hemos visto, sin embargo, que el profesor Prichard está dispuesto a creer que el pasaje puede que se presente seriamente como una elucidación de ἀγαθόν en el sentido 'nuclear'. Viendo que él ya ha despreciado la distinción entre ἀγαθὰ καθ' αὑτά y ἀγαθὰ διὰ ταῦτα como 'ninguna elucidación', y viendo que Aristóteles no hace ningún intento de elucidar el significado de ἀγαθόν en el sentido nuclear, y además afirma que tiene al menos tres sentidos nucleares, es claramente obligado el que le resulte difícil al profesor Prichard encontrar algo en el pasaje que pudiera describirse como 'una elucidación de *el* significado de ἀγαθόν'. Se fija en las palabras διωκόμενα καὶ ἀγαπώμενα, διώκεται, διώκομεν y concluye que, según Aristóteles aquí, ἀγαθόν 'significa simplemente τέλος o fin' [31].

Procedamos a considerar primero el argumento del profesor Prichard para probar que ἀγαθόν *no* tiene este significado. Después de aseverar que

[31] Me parece dudoso el que τέλος signifique simplemente 'algo deseado'; pero para los propósitos actuales no causará daño suponer que lo significa.

con toda certeza no es usada por Aristóteles con este significado [lo cual en cierto modo es cierto: ¿pero seguramente que, entonces es implausible que pretenda adscribirle este significado en este pasaje?] procede del modo siguiente: 'Aparte de otras consideraciones, si lo hizo [entendió por ἀγαθόν simplemente τέλος], entonces para él decir, como de hecho dice, que siempre tendemos a ἀγαθόν τί sería no decir nada, y para él hablar, como habla, del objeto de la βούλησις como τἀγαθόν sería absurdo.'

El primero de estos argumentos es tal vez demasiado conciso para ser claro. 'Siempre tendemos a ἀγαθόν τι' puede quizá significar:

1, siempre que *actuamos,* tendemos a ἀγαθόν τι, o
2, siempre que *tendemos a algo,* tendemos a ἀγαθόν τι.

Si se quiere decir 1), dudo mucho de que Aristóteles lo mantuviera; pues a veces actuamos por ἐπιθυμία o θυμός, y luego tendemos a ἡδύ τι o a ἀντιλύπησις. Pero él podría decir [32] que en toda acción *deliberada* tendemos a ἀγαθόν τι, como implica la primera oración de la *Etica* [33]. Sin embargo, esta matización no nos concierne aquí (aunque, dado que él ciertamente *hubiera* dicho que toda acción tiende a algún τέλος, es bastante claro que ἀγαθόν no significa τέλος). Si, entonces, se quiere decir 1), y si ἀγαθόν τι significa τέλος τι, Aristóteles estará diciendo 'siempre que actuamos, tendemos a algún fin'. Pero decir esto no es decir *nada;* en realidad es decir algo que el profesor Prichard declara, en la página 29, que es falso [34]. A lo sumo la oración es *pleonástica:* pues podríamos escribir τινός en vez de τέλους τινός (o ἀγαθοῦ τινός) sin pérdida de significado. Pero éste es un asunto muy menor. Y esto serviría, por ejemplo, para definir ἀγαθόν.

Si se quiere decir 2), la oración es ciertamente más vacía: 'Siempre que tendemos a algo, tendemos a algún fin.' Podría decirse que es una cuestión de definición. Pero bien pudiera decirse, por énfasis, al explicar la noción de 'tender', o al explicar de otro modo el uso de palabras. Sin embargo, por razones similares a las dadas en el párrafo precedente, no considero que Aristóteles haya nunca hecho ese comentario sobre ἀγαθόν, aunque bien pudiera haberlo hecho sobre τέλος. Si lo cambiamos por 'siempre que tendemos *deliberadamente* a algo, y sólo entonces, tendemos a ἀγαθόν τι', Aristóteles podría estar de acuerdo; pero entonces, si sustituimos ἀγαθόν τι por τέλος τι, el enunciado sería simplemente *falso.* Probando así, aunque no por el argumento del profesor Prichard, que ἀγαθόν no significa τέλος.

Tomemos ahora el segundo argumento de Prichard. Aquí no se aplica una objeción como la del caso del primer argumento, pues Aristóteles ciertamente *diría* que el objeto de la βούλησις es τἀγαθόν. Si ἀγαθόν significa τέλος, el enunciado se convierte en: 'El objeto de la βούλησις es τὸ

[32] Incorrectamente.
[33] Cuya importancia no debiera exagerarse.
[34] Porque él entiende por τέλος *sólo* lo que Aristóteles llama un τέλος παρὰ τὴν πρᾶξιν; confieso que su crítica en ese punto me parece distorsionada.

τέλος'. Ahora bien, esto no es, de hecho, tal como está, absurdo —de hecho es una observación que Aristóteles hace frecuentemente, con perfecto sentido (cfr., por ejemplo, 1111^{b}26, o 1113^{a}15, ἡ βούλησις τοῦ τέλους ἐστίν). Sin embargo, τὸ τέλος se contrasta allí con τὰ πρὸς τὸ τέλος, βούλησις con προαίρεσις; mientras que está claro que el profesor Prichard pretende, y bastante justamente, referirse a un contexto en el que βούλησις se contrasta como ἐπιθυμία y θυμός, y τἀγαθόν con τὸ ἡδύ y ἀντιλύπησις. En tal contexto, es bastante claro que no podemos sustituir ἀγαθόν por τέλος. Pues en el caso de los otros dos tipos de ὑρέξεις estamos también tendiendo a un τέλος, y necesitamos ἀγαθόν no τέλος para proporcionar el contraste. Los argumentos del profesor Prichard, pues, se reducen a uno que creo que es sensato: ἀγαθόν no puede *significar* 'lo que es deseado', porque Aristóteles sostiene que hay *otros* objetos de deseo además de τὸ ἀγαθόν.

Aparte de este argumento, es absolutamente claro por el propio I, VI que ἀγαθόν no significa, para Aristóteles (¿o en cualquier caso significa *meramente?*), 'lo que es deseado'. No se trata meramente de que diga que ἀγαθόν no tiene *ningún* significado único, y por ello, *a fortiori,* no el sugerido. Pero además, dice de τιμή, φρόνησις, y ἡδονή que todas ellas son διωκόμενα καθ' αὑτά, de modo que, presumiblemente, sus λόγοι ἢ διωκόμενα καθ' αὑτα [35] son *idénticos;* mientras que sus λόγοι ταύτῃ ἢ ἀγαθά son *diferentes.* De modo que ser ἀγαθόν no puede significar ser deseado.

Espero que el lector habrá encontrado tediosa la prueba de esto. Pero es importante establecer el punto, puesto que la relación entre 'ser ἀγαθόν' y 'ser deseado' es uno de los rompecabezas más enigmáticos de la teoría ética de Aristóteles, o por lo que a esto respecta de Platón. Este rompecabezas, como el de la relación entre ἀγαθόν y ἡδύ, debe ser reservado para una discusión separada.

[35] 'Sus explicaciones como cosas perseguidas por sí mismas.' *(N. del E.)*

CAPÍTULO 2

¿Hay conceptos a priori? [1]

El señor Maclagan parece haber rebuscado en todo baúl de esqueletos disponible para hacer agradable nuestra fiesta: espero que no se me considerará desagradecido para con sus atenciones, si rehúso tomar con él los huesos particulares que me ofrece. Mi excusa es que él, al igual que el señor Mackinnon, ha tocado sólo rutinariamente, si es que lo ha hecho de algún modo, ciertas cuestiones preliminares que merecen discusión. Francamente, aún no entiendo lo que *significa* la cuestión que tenemos ante nosotros: y dado que, sin embargo, yo no mantengo ningún punto de vista fuerte en cuanto a cómo habría de responderse, me parece mejor ocuparme primariamente en discutir su significado. Desearía tan sólo poder hacer esto del modo más provechoso. Por tanto, escribiré primero algo sobre *conceptos,* y luego algo sobre su *existencia* y *origen;* finalmente, puesto que me parece un caso interesante, optaré por discutir con el señor Maclagan sobre *semejanza.*

I

Ni el señor Mackinnon ni el señor Maclagan pretenderían, pienso, habernos dicho cuidadosamente de qué están hablando cuando hablan de 'conceptos'. Ambos parecen, sin embargo, implicar que la palabra 'concepto' no podría ser explicada sin usar la palabra 'universal' [2]: y éste parece ser también el punto de vista común, aunque es sin duda oscuro y discutible cómo se relacionan los dos. Propongo, por tanto, hacer algunas observaciones sobre 'universales'; porque no entiendo lo que son, de tal modo que es muy improbable que entienda lo que los conceptos son.

La gente (los filósofos) hablan de 'universales' como si fuesen entida-

[1] Reimpreso de *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1939, por cortesía del editor.

[2] El señor Maclagan quizás niegue esto, a fin de admitir la posibilidad de 'ideas innatas': pero no cree en ellas. Tampoco explica nada sobre ellas; su breve explicación de 'concepto' como un 'elemento de nuestro conocer o pensar' difícilmente bastará para ello.

des con las que se toparan frecuentemente, de alguna manera familiar que no necesita explicación. Pero no lo son. Por el contrario, no es ni mucho menos así ya que a estas supuestas entidades se les calculó una existencia mediante un argumento trascendental: y en estos días cualquiera que sea lo suficientemente temerario para decir que 'hay' universales tiene el argumento siempre a punto para soltarlo si se le reta. No sé si es en este argumento en lo que se basan los señores Mackinnon y Maclagan. Puede que ellos pretendan toparse con 'universales' de algún modo sencillo: o puede que se basen en algún argumento distinto que sea admitidamente trascendental [3]. Pero propongo considerar, no muy detalladamente, el célebre argumento que, ante todo, parece apropiado para probar la existencia de 'universales' en el sentido más ordinario de esta palabra; reza del siguiente modo:

Se supone que 'sentimos' cosas, que son muchas o diferentes [4]. El que estas cosas sean 'objetos materiales' o lo que comúnmente se denominan 'datos sensoriales' no es relevante aquí: de hecho el argumento puede ser aplicado a los objetos de cualquier tipo de 'presencialidad' *, incluso no sensorial —aunque tales aplicaciones no fueron originalmente tenidas en cuenta. Se supone, además, que tenemos por costumbre el llamar con el mismo único nombre a muchos diferentes *sensa* **: decimos 'Esto es *gris*' y *'Eso* es gris', cuando los *sensa* denotados por 'esto' y por 'eso' no son idénticos. Y finalmente se supone que esta costumbre es 'justificable' o indispensable. Luego procedemos a preguntar: ¿Cómo es posible esa costumbre? Y respondemos:

a) Dado que usamos el mismo único *nombre* en cada caso, debe seguramente haber alguna cosa idéntica 'allí' en cada caso; algo de lo que el nombre es el nombre; algo, por tanto, que es 'común' a todos los *sensa* llamados por ese nombre. Llamemos a esta entidad, independientemente de lo que pueda ser, un 'universal'.

b) Dado que se admitió que las cosas que sentimos son muchas o diferentes, se sigue que este 'universal', que es uno e idéntico, *no* es *sentido.*

[3] Pues de hecho hay varios; véase más adelante.

[4] Hay aquí una ambigüedad constante y dañosa: los *sensa* son comúnmente diferentes *tanto* 'numéricamente' *como* 'cualitativamente' (lo primero, por supuesto, siempre). El 'universal' se pretende que es simple e idéntico en *ambos* modos. De ahí desde el comienzo, la confusión fatal del problema de 'género y especie' con el problema de 'universal y particular'.

* *acquaintance.* Se trata del tipo de conocimiento directo que tenemos, de algo sin el intermediario de una inferencia o de otros conocimientos. A él se opone el conocimiento por descripción: aquel que se funda en el conocimiento de otras verdades. La distinción entre conocimiento por presencialidad *(by acquaintance)* y conocimiento por descripción *(by description)* procede de Russell: *The Problems of Philosophy* (London: Home University Library, 1912), cap. 5. *(N. del T.)*

** El neutro latino '*sensa*' es una de las denominaciones dadas a los objetos inmediatos de la percepción por las teorías fenomenistas. *(N. del T.)*

Consideremos este argumento.

1. Este es un argumento *trascendental* [5]: si no existiese algo distinto de los *sensa,* no seríamos capaces de hacer lo que *somos* capaces de hacer (a saber, nombrar cosas). Permítasenos pasar por alto aquí si, en general, tal forma de argumento es permisible o fructífera; pero es importante advertir los siguientes puntos:

(i) El 'universal' *no* es enfáticamente algo que nos topamos. Podemos pretender sólo conocer *que,* no *qué,* es. 'Universal' *significa* lo que proporcionará la solución a un determinado problema: aquel *x* que es presente, uno e idéntico, en los diferentes *sensa* que llamamos con el mismo nombre. Desgraciadamente, como ocurre tan a menudo, sucesivas generaciones de filósofos cayeron naturalmente en el hábito de suponer que ellos tenían perfecto conocimiento directo de estas entidades en sí mismas: ellos tienen que decirnos casi todo acerca de ellas (en parte esto fue debido a una confusión de 'universales' en nuestro presente sentido con 'universales' en otros sentidos, como veremos). Por ejemplo, se nos dice que son 'objetos de pensamiento;' y se inventan mitos sobre nuestra 'contemplación de ursaneivles' *; etc.

(ii) Sobre los mismos fundamentos, debe sostenerse que el formular toda una serie de preguntas que han sido constantemente formuladas es un sinsentido. Por ejemplo: '¿Cómo se relaciona el universal con los particulares?', '¿Podrían existir universales sin instancias?', y muchas otras. Pues un 'universal' es *definido* como algo que se relaciona con ciertos *sensa* de una forma determinada. Podríamos con igual razón devanarnos los sesos sobre cuál es la relación entre un hombre y su tía, y acerca de si puede haber tías sin sobrinos (o sobrinas).

(iii) Aquí, sin embargo, debe señalarse un punto al que me he referido ya dos veces anticipadamente; desgraciadamente esto será una digresión. Hay *otros* argumentos trascendentales en favor de 'la existencia de universales'. Mencionaré uno: Un enunciado verdadero es aquel que se corresponde con la realidad; los enunciados del científico son verdaderos; por tanto, hay realidades que corresponden a estos enunciados. Los *sensa* no corresponden a los enunciados del científico (exactamente *por qué* es un tanto oscuro para discutirlo aquí): por tanto, deben existir otros objetos, reales pero no sensibles, que correspondan a los enunciados del científico. Llamémoslos 'universales'.

Que este argumento pide muchas cuestiones es evidente. ¿Son todas las ciencias iguales? ¿Es toda verdad correspondencia? ¿No hace la ciencia

[5] En el sentido de Kant. Pero es también 'transcendental' en otro sentido, el de probar la existencia de una clase de entidades de tipo diferente de los *sensa.*

* Austin, conjeturo, utiliza esta trastocación de la palabra 'universales' para ridiculizar la cháchara acerca de la 'contemplación' de universales. Puesto que los universales son introducidos como entidades *no sentidas,* hablar de 'contemplación' cambiaría su carácter convirtiéndolos en algo distinto: ursaneivles, por llamarlos de algún modo. *(N. del T.)*

enunciados sobre *sensa?* Algunos, por ejemplo, distinguirían las ciencias *'a priori'* de las ciencias 'empíricas'; y sostendrían que la 'verdad' de las primeras *no* es correspondencia, mientras que los enunciados de las últimas *son* sobre *sensa.* Por cierto, además, el supuesto de que las ciencias son verdaderas ya es enorme [6]. Pero no podemos entrar en todo esto.

Lo que es importante advertir para nuestros propósitos es que también aquí el argumento es *trascendental.* El 'universal' es un *x,* que ha de resolvernos nuestro problema: sabemos solamente que es no-sensible, y que además debe poseer ciertos caracteres, la carencia de los cuales impide a los *sensa* el corresponderse con los enunciados del científico. Pero no nos topamos con estos 'universales'; aunque, no hace falta decirlo, los filósofos pronto rompieron a hablar como si lo hiciesen.

Ahora debe preguntarse: ¿qué fundamento concebible tenemos para *identificar* los 'universales' de nuestro argumento original con los 'universales' de este segundo argumento? Excepto el que ambos son no-sensibles, nada más se conoce por lo que sean iguales. ¿No es extraño suponer que puedan conocerse *dos* distintos argumentos trascendentales que prueban cada uno la existencia del *mismo* tipo de cosa? De ahí la rareza de hablar de 'argumentos en favor de la existencia de universales'; en primer lugar, nunca se sabe que dos de estos argumentos sean argumentos en favor de la existencia de la misma cosa; y en segundo lugar, la expresión es desorientadora porque sugiere que sabemos lo que es un 'universal' enteramente aparte del argumento en favor de su existencia —mientras que, de hecho, 'universal' *significa,* en cada caso, simplemente 'la entidad que este argumento prueba que existe'.

Como una cuestión de hecho podemos mostrar, indirectamente, que los objetos que los dos argumentos hasta aquí mencionados 'prueban' que existen *no* son los mismos. Pues en primer lugar, la variedad de 'universales' que se prueba que existen en el caso del primer argumento es extrañamente mayor que en el caso del segundo argumento: el primero prueba que existe un 'universal' correspondiente a todo nombre general, el último sólo lo hace así cuando el nombre es el de un objeto estudiado por el científico [7]. Pero podría pensarse que los 'universales' cuya existencia es probada por el segundo argumento forman parte, sin embargo, de la clase de los 'universales' cuya existencia es probada por el primer argumento: por ejemplo, podría probarse que la 'circularidad' o la 'rectitud' existen por uno u otro argumento. No obstante, de hecho, no podrían elegirse casos más claros para demostrar que los dos tipos de 'universales' son distintos: pues si se prueba que la 'circularidad' existe por el primer argumento, entonces debo ser capaz de decir con verdad de ciertos *sensa* 'esto es circular';

[6] Incluso Platón decidió ya que él no debía hacerlo. Se me ha sugerido que el argumento debiera formularse en términos de 'tener significado' en vez de 'ser verdaderas'. Dudo que esto fuera una mejora.

[7] Debe recordarse que, si hemos de defender el que la 'ciencia' no trata de *sensa,* muy pocas cosas pueden ser reconocidas como 'ciencia'.

mientras que la 'circularidad' que se prueba que existe con el segundo argumento debe ser tal que no pueda ser predicada con verdad de *ningún sensa* [8].

El propósito de esta digresión es indicar que, aparte por completo de cuestiones sobre si los 'argumentos en favor de la existencia de universales' son buenos y sobre si nos permiten seguir hablando de universales, una confusión inmesurable surge del hecho de que 'universal' puede significar en cualquier momento cualquiera de una serie de cosas diferentes. Por ejemplo, si 'universal' se usa en el sentido del segundo argumento, tiene bastante buen sentido preguntar '¿Cómo se relacionan los universales con los particulares?', aunque sería difícil encontrar alguna respuesta. (La respuesta de que los particulares son 'aproximaciones' a los universales no sólo implica que los dos son del *mismo* tipo cuando se dijo que eran diferentes, sino que también exhibe la diferencia entre este argumento y el otro; puesto que sería absurdo decir, de algún objeto no científico como una cama, que no hay ninguna cama sensible que sea *realmente* una cama, sino que todas las camas sensibles son sólo 'aproximaciones' más o menos remotas a las camas.) Además, preguntar '¿Hay universales sin instancias?', se vuelve ahora absurdo por la razón de que un 'universal', en el sentido del segundo argumento, no es en absoluto el tipo de cosa que 'tiene instancias' (realmente, se encontrará con certeza que alguien *aplica* el primer argumento *a* los objetos cuya existencia se 'prueba' por el segundo argumento).

2. Hasta el momento no hemos investigado la validez de nuestro argumento.

(i) Ha de observarse que si el argumento se sostiene en su primera parte *a),* ciertamente también se sostiene en su segunda parte *b).* Si 'hay universales', entonces no son sentidos: la idea total del argumento es que debe existir algo de un tipo enteramente diferente de los *sensa.* Sin embargo, un error fatal ha sido cometido por muchos filósofos: aceptan la

[8] No puede tener sentido el decir que los círculos sensibles son más o menos 'parecidos' a la 'circularidad' universal; un particular no puede parecerse a nada que no sea otro particular. Tampoco puedo estar de acuerdo con el señor Maclagan en que, según esta explicación, la 'figura sensible' podría ser una aproximación a la 'figura geométrica'; pues lo que es sentido no puede parecerse a nada que no sea algo distinto que es sentido. Pero debo admitir que 'percepción no sensorial', 'conocimiento directo intuitivo', etc., me parecen contradicciones *in terminis,* intentos de tocar las campanas e ir a la procesión. Encuentro confirmación de esto cuando el señor Maclagan dice que un círculo sensible podría ser *más* que una 'aproximación' a un círculo geométrico; *i.e.* tal como yo lo entiendo, *sería* un círculo geométrico, aunque no lo supiésemos. De este modo está haciendo que los objetos de intuición sean del mismo tipo que los objetos de los sentidos —en realidad intercambiables—. Me pregunto si la intuición no sensorial del señor Maclagan es tal que podamos decir según la ocasión *'Esto es* un círculo (geométrico)'. Por la razón que sea, creo que nunca hablamos así. Sin embargo, ciertamente, si tuviéramos 'conocimiento directo' de círculos geométricos deberíamos ser capaces de hacerlo.

primera parte del argumento ('hay universales') que, como brevemente veremos, es incorrecta, y *rechazan* la segunda parte, que es un corolario necesario de la primera. Naturalmente, es cierto que comenzamos hablando de que los universales son 'pensados'; pero pronto se forman teorías de cómo 'abstraemos universales de particulares' y luego 'vemos universales en particulares' [9]. Indudablemente, hay 'razones' de un cierto tipo para construir estas teorías y rechazar la 'separación' de los universales, de las cuales la siguiente será la que más agrade a los nominalistas autorrefutantes: si aceptamos conjuntamente *a)* y *b)*, se vuelve difícil dar cuenta de cómo clasifico juntas las diversas cosas llamadas 'verde'; cierto, si y cuando estoy en lo correcto al clasificar un cierto *sensum* como 'verde', entonces el universal debe estar 'en' él; pero no es *sentido* en él; ¿cómo debo entonces decidir, o incluso conjeturar, si está o no está allí? [10]. De ahí que nos separemos del argumento en su prístina forma y nos embarquemos en mitologías; y en el momento en que hemos acabado bien podemos haber llegado a la posición de tantos filósofos y sostener que lo que *efectivamente* siento son 'universales', que lo que *no* siento son 'particulares' [11]; la cual, considerando los significados de las palabras, comprende dos contradicciones.

(ii) Finalmente, debe señalarse que la primera parte del argumento *a)*, es incorrecta. En realidad, es tan simple que es difícil formularlo plausiblemente. Claramente depende de una premisa suprimida que no hay razón ninguna por qué aceptar, a saber, que las palabras son esencialmente 'nombres propios', *unum nomen unum nominatum*. ¿Pero por qué, si se usa 'una idéntica' palabra, *debe* haber 'un idéntico' objeto presente que ella denota? ¿Por qué no habría de ser la función total de una palabra el denotar muchas cosas? [12]. ¿Por qué no habrían de ser las palabras por naturaleza 'generales'? Además, es en cualquier caso simplemente falso el que usemos el *mismo nombre* para diferentes cosas: 'gris' y 'gris' *no* son las mismas, son dos símbolos (señales) * similares, al igual que las cosas denotadas por 'esto' y por 'eso' son cosas similares. En esta cuestión, las 'palabras' están en una posición exactamente análoga a la de los objetos denotados por ellas [13].

[9] ¿Gustamos los universales en los particulares también?

[10] En *este* sentido de 'dar una explicación del nombrar', la teoría no da ninguna.

[11] Otras teorías: que el particular *es* sólo un conglomerado de universales; que el universal *es* un particular de un tipo especial (una imagen).

[12] Muchas cosas *parecidas*, según un punto de vista plausible; pero podrían mantenerse otros puntos de vista.

[13] Hay modos, naturalmente, en que no son tan análogas: por ejemplo, el que una señal del mismo tipo que otra viene determinada tanto por convención como por semejanza.

* Traduzco *'token'* como *'señal'*. Austin utiliza aquí la distinción de Peirce entre *tipo (type)* y *señal (token)*. Cuando decimos que en 'El niño comió el queso' ocurren cinco palabras, nos referimos a palabras-señal; si, en cambio, decimos que en esa misma oración aparecen cuatro palabras, nos referimos a palabras-tipo. *(N. del T.)*

Pero, puede objetarse, con la 'misma única' palabra nunca se quiso decir que fuese *numéricamente* idéntica. ¿En qué sentido, pues, se utilizó? Si quería decir 'cualitativamente idéntica', entonces es claro que el sentido en que hay un 'tipo' idéntico de las señales es justamente como el sentido en que los *sensa* participan en un carácter común idéntico; de aquí que lo primero no pueda considerarse evidente a la vez que se admite que lo último es oscuro. Si quería decir que todas esas señales 'tienen el mismo significado', entonces no podemos *suponer* que la tarea de señales semejantes es 'significar' algo que es numéricamente idéntico consigo mismo, sin pedir la cuestión total de la manera ya señalada.

Pero, se añadirá, yo *siento* algo idéntico en diferentes *sensa*. Yo no entiendo cómo podría ser esto; pero si es cierto, es claro que ese algo idéntico no es una entidad de tipo diferente de los *sensa*.

Concluyo que este argumento no prueba 'la existencia de universales'; y que, si lo hiciese, no podría decirse de ellos nada más que lo que se dice en el curso del argumento mismo, excepto que ellos son ciertamente diferentes por completo de los 'universales' en otros sentidos de esta palabra, *i. e.* aquéllos cuya existencia es 'probada' por otros argumentos trascendentales.

En un cierto sentido quizá sea *a veces* inocente hablar de 'universales' o de 'conceptos'; justamente como es *a veces* conveniente hablar de 'proposiciones', y es muy frecuentemente conveniente usar el 'lenguaje de objetos materiales'. Decir algo sobre 'conceptos' es a veces un conveniente modo de decir algo complicado sobre *sensa* (o incluso sobre otros objetos de presencialidad, si es que los hay), incluyendo símbolos e imágenes, y sobre nuestro uso de ellos [14]; aunque habrá que emplear en diferentes ocasiones muy diferentes métodos de traducción. Pero en resumidas cuentas hay notablemente poco que decir en favor de los 'universales', incluso como una admitida construcción lógica; el hombre llano no la usó hasta que adquirió el hábito de los filósofos, y los errores a los que lleva el hábito son muy comunes y numerosos. Por ejemplo, además de los ya advertidos, el error de tomar una *palabra* o *término*, en lugar de una oración, como lo que 'tiene significado'; de aquí que, dada una palabra como 'semejanza', busquemos lo que *ella* denota (cfr. III). O también, confundimos el punto de vista de que todas las oraciones tratan de *sensa*, con el punto de vista de que toda palabra o término denota un *sensum*. O también, y esto nos concierne más, concebimos el universal 'abstraído' como una pieza sólida de nuestra propiedad e investigamos su 'origen'.

Me gustaría, pues, aprender del señor Mackinnon y del señor Maclagan, 'qué es un concepto'.

[14] Pero debemos 'ser cuidadosos'. No debemos decir, por ejemplo, 'un universal es una imagen'; probablemente Berkeley no cometió este error, pero probablemente Hume sí; de ahí que Hume se vea llevado, mientras que Berkeley no lo es, a una teoría sobre 'el origen' de nuestras ideas.

II

Al criticar al señor Mackinnon, y en otros lugares, el señor Maclagan menciona dos preguntas que, dice él, es importante responder y distinguir. Son formuladas en diferentes formas, pero una formulación típica es la siguiente:

i) *¿Poseemos* (efectivamente) tal y cual concepto?
ii) *¿Cómo llegamos a poseer* tal y cual concepto?

Reconozco que estas dos preguntas han sido distinguidas, y formuladas, por filósofos de reputación: Descartes, por ejemplo, plantea ambas cuestiones, separadamente, acerca de 'la idea de Dios'. Sin embargo, puede dudarse de que sean tipos de pregunta realmente distintos y respondibles.

Por lo que respecta a la primera pregunta, me hubiera ayudado el que el señor Maclagan hubiese decidido defenderla, al menos en algún caso; pues entonces yo podría haber aprendido lo que significa o cómo puede ser decidida [15]. Por lo que respecta a la segunda pregunta, es, creo, enteramente claro que el señor Maclagan, como el profesor Broad, considera la distinción entre conceptos *'a priori'* y 'empíricos' como una cuestión de 'la manera en que llegamos a adquirirlos'. Esto lo registro como un preliminar, porque, en el párrafo inicial de su sección II, él no define 'empírico' de este modo. El que él realmente quiere decir lo que yo afirmo se muestra en una gran cantidad de observaciones todo a lo largo de su escrito, pero más particularmente en el párrafo inicial de su sección de conclusión y en la naturaleza de las conclusiones que lo siguen.

La objeción principal que tengo que oponer a ambas cuestiones es la objeción general; que son ejemplos del sinsentido al que somos llevados por el uso fácil de la palabra 'concepto'. Un concepto es tratado, tanto por el señor Maclagan como por el profesor Broad, como un *artículo de propiedad,* una casi corriente pieza de mercancía, que cae en mi 'posesión', si es que lo hace, de alguna manera bastante definida y en algún momento bastante definido [16]; el que yo lo posea o no se averigua, al parecer, simplemente haciendo un inventario del 'mobiliario' de mi mente.

Consideremos primero la primera pregunta: cuando preguntamos '¿Poseemos el concepto?', ¿qué estamos preguntando? Si estamos preguntando de algún individuo, o de algún grupo de individuos, si *él* o *ellos* 'poseen el concepto de rojez', pueden atribuírsele algunos significados a esta expresión. Podría suponerse que significa, por ejemplo, '¿Entiende él, o entienden ellos, la palabra «rojo»?' Pero esto a su vez necesita otra explicación;

[15] Quizás él no intente defenderla —aunque, si es así, no la distingue bastante claramente de la segunda pregunta— en el caso de 'el continuo causal'; pero allí el tema es aún más oscurecido por el hecho de que 'tenemos' un concepto cuyos elementos no se combinan en un concepto 'unitario' y cuyo contenido es 'opaco'.

[16] ¿Puedo 'perder' un concepto, igual que adquirirlo?

casi con seguridad encontraremos que es todavía ambiguo y que, al menos bajo muchas interpretaciones, no puede darse una respuesta precisa a si el individuo 'entiende' o no la 'palabra'. ¿Importa la palabra 'rojo'? ¿No importaría que él usase 'rouge' y entendiese eso? ¿O incluso 'verde' si él significara con ella lo que la mayoría de los españoles significan con 'rojo'? Y así sucesivamente. Quizá dijéramos que él 'posee el concepto de rojez' si ha prestado atención a ciertos rasgos de aquello que está ante su presencia, para llamar la atención hacia los cuales la mayoría de los españoles usarían las palabras 'rojo', 'rojez', etc., y ha adoptado un simbolismo que llame la atención hacia ellos, y no ha 'olvidado' ni los rasgos ni el simbolismo. Esta es todavía solamente una de las cosas que podría querer decir, y no es todavía lo bastante precisa; surgen todas las dificultades con las que estamos incluso más familiarizados en los rompecabezas concernientes a objetos materiales —¿seguro que él podría hacer todo lo que dices y, sin embargo, *aún no* poseer el concepto?

Pero no necesitamos proseguir esta cuestión. Pues parece que ésta no es en modo alguno la pregunta planteada por el señor Maclagan como su primera pregunta. Al preguntar '¿Poseemos nosotros, etc.'? el 'nosotros' no se refiere a *nosotros* en contraste con otros; se refiere a cualquiera y a todos a la vez. Significa, como él lo expresa en otro momento, *'¿Hay* tal y cual concepto?' ¿Y ahora qué significa *esto,* si es que significa algo? Parece como si tuviese un significado, porque es fácil pasar de la pregunta '¿Posee Sócrates, etc.?' a la pregunta '¿Posee *cualquier* hombre, etc.?' Pero aunque verbalmente parecida a la primera, la segunda pregunta es en realidad muy diferente. Similarmente, aunque puede atribuirse significado a la pregunta '¿Entiende *él,* o entienden *ellos,* esta palabra?' no es obvio que la pregunta '¿Entiende *cualquiera* esta palabra?' tenga un significado. Pues, en la primera de estas preguntas, 'entender' significa, dicho toscamente, usarla como nosotros, o como la mayoría de los españoles, o como alguna otra persona señalable la usa; de otro modo, los rasgos de *su* experiencia [17], acerca de los cuales se pregunta si él les ha prestado o no atención, exigen ser indicados refiriéndose a ciertas experiencias definidas de *otras* personas. Claramente nada de esto es posible en el caso de la segunda pregunta. Sin embargo, me parece que su semejanza verbal con la primera ha llevado a la gente a plantearla —naturalmente, junto con una creencia en 'conceptos' como objetos palpables; si lo fueran, la segunda pregunta *sería* más como la primera. Pero no lo es.

Parece claro, entonces, que preguntar 'si poseemos un cierto concepto' es lo mismo que preguntar si una cierta palabra —o mejor, las oraciones en que ocurre— tiene algún significado. Si ésta es una pregunta sensata y cómo ha de ser respondida, no lo sé; en cualquier caso, probablemente sea ambigua.

Lo que tiene interés observar aquí es cómo nuestra pregunta 1) es

[17] Uso esto como equivalente a 'aquello de lo que él tiene conocimiento directo'.

susceptible de ser confundida con 2). Dado que sería torpe, por calificarlo indulgentemente, probar que un cierto concepto simplemente no existe, es tentador intentar otro camino. En vez de mantener que no existe *de hecho,* mantenemos que *no puede* existir. Por ejemplo, en ciertos casos podemos esperar demostrar que una 'idea' es 'contradictoria', como Leibniz pensó que él podría demostrar del 'número infinito' o Berkeley [18] de la 'materia'. Este método particular, sin embargo, no es apropiado en algunos de los casos más cruciales, concretamente en los de 'ideas' *simples* como la de 'necesidad'. Así, pues, aquí se intenta otro método: pretendemos demostrar que es *causalmente* imposible que alguien posea tal concepto. Construimos una teoría sobre la condición o condiciones únicamente bajo las cuales podemos 'adquirir' conceptos; y luego afirmamos que, en el caso de ciertos pretendidos conceptos, estas condiciones no son satisfechas en el caso de cualquier hombre; por tanto, *ninguno* los posee, *i.e.* no existen.

Así Hume despliega rápidamente la teoría de que nunca podemos ob-

[18] Dado que el señor Mackinnon insiste mucho en esto, puede estar justificada una nota. Berkeley, creo, mantiene exactamente la misma posición con respecto a la 'materia' que con respecto a los 'universales': estos dos se eligen como representantes típicos de los dos tipos más populares de entidades que se pretende que difieren en tipo de los *sensa.* Se expresa mucho más claramente sobre la 'materia' que sobre los 'universales' (aunque siempre resintiéndose de una carencia de términos técnicos). Sostiene 1) que los enunciados ordinarios del hombre llano sobre 'ideas' o sobre 'objetos materiales' son traducibles a otros enunciados que versan solamente sobre *sensa* (incluyendo símbolos), 2) que las teorías del filósofo corriente sobre la 'naturaleza' de la materia (inerte, etc.) y de los universales (formados por abstracción, etcétera) son sinsentidos: en parte sus descripciones de estas entidades son contradictorias (por ejemplo, en la forma mencionada por el señor Maclagan al final de su sección V), en parte puede demostrarse que ha malentendido simplemente la naturaleza de una 'construcción lógica'. En un cierto sentido 'hay' tanto universales como objetos materiales, en otro sentido no hay ninguna cosa de uno u otro tipo: los enunciados sobre cada uno de ellos pueden usualmente analizarse, pero no siempre, ni siempre sin dejar algo.

Me parece que el señor Mackinnon subestima la segunda línea de ataque. No creo que Berkeley se hubiera contentado en modo alguno con proponer simplemente el punto de vista de que la materia es una 'construcción lógica' y luego abandonase al hombre llano que todavía pide más; él pregunta pacientemente '*¿Qué* más quieres?', y muestra laboriosamente que o bien lo que se pide es sinsentido o que en caso contrario ya lo ha concedido. Y esto, si es que no nos contentaremos con dejar que los hombres llanos obtengan su condena por sus propios medios, es quizás todo lo que puede hacerse. Tampoco creo que Berkeley dijese '*Hay* universales' de un modo tan generoso como el que el señor Mackinnon le atribuye; él no mantendría que *hay* universales en algún sentido en el que *negaría* que hay materia; Berkeley dice que 'hay ideas generales', queriendo decir que enunciados como 'toda demostración versa sobre ideas generales' tienen significado —pero también dice que las 'ideas generales *abstractas', i.e.* las ideas generales como entidades de un tipo diferente que los *sensa, no* existen. (Esto no significa que las 'ideas generales son *sensa*'.) Me da la impresión, quizá erróneamente, de que el señor Mackinnon piensa que las ideas generales 'abstractas' son una *clase* limitada de las ideas generales, a las que Berkeley niega la existencia; pero es más bien una *teoría sobre la naturaleza* de las ideas generales en general lo que Berkeley pretende negar. (Omito la teoría suplementaria de las 'nociones'.)

tener una idea, a no ser que previamente hayamos experienciado una impresión similar a ella; y afirma que no podemos poseer la idea de poder-en-objetos tal como comúnmente pensamos que la poseemos, porque no hay ninguna impresión antecedente de ella.

Pero este sinuoso método de demostrar que no poseo, porque no puedo, ciertos conceptos, no servirá. ¿Pues cómo se establece la conclusión de Hume de que no poseemos ninguna idea no derivada de impresiones antecedentes? Presumiblemente por inducción. Pero su examen no es meramente de la evidencia inadecuada: si él ha de hacer una inducción, debe primero considerar todos los casos en que yo poseo una 'idea' y descubrir las condiciones antecedentes en cada caso. Debe, por tanto, considerar si tenemos o no tenemos la idea de poder-en-objetos antes de hacer su inducción; y debe también, y esto es más importante, tener algún medio que establecer en casos particulares si 'poseemos' o no una cierta idea que sea enteramente distinta de la, hasta entonces no formulada, teoría de cómo 'llegamos a' poseerlas. Ahora bien, ¿cuál es este medio? En el caso de Hume, si la 'idea' fuese realmente una *imagen,* entonces la introspección directa podría servir, aunque sería entonces sorprendente el que tenga que recurrir a tan sinuoso modo de probar que no tenemos idea ninguna de poder-en-objetos; pero esto difícilmente servirá en algunas otras teorías de lo que son los conceptos. Me gustaría mucho saber cuál es el método del señor Maclagan.

Es también a menudo muy difícil captar cómo los filósofos *pretenden* establecer sus teorías de 'cómo llegamos a adquirir conceptos'. El profesor Broad, por ejemplo, en el pasaje al que se refiere el señor Maclagan, dice: 'Es totalmente cierto que muchas, si no todas, de las ideas disposicionales intuitivas simples se forman de la siguiente manera', y entonces procede a una teoría sobre 'comparar', 'abstraer', etc. ¿Cómo se prueba esto? Si alguien lo sabe, entonces yo debo confesar mi ignorancia. Dicho de otro modo, al discutir la cuestión de si 'tenemos' o no una cierta idea, en conexión con el problema de Hume respecto de la tonalidad de azul que yo nunca he, efectivamente, sentido, el profesor Broad dice: *'a)* Si con una «idea de la tonalidad ausente» quieres decir una imagen que se caracteriza por la tonalidad ausente, la cuestión es puramente una cuestión de psicología empírica. *b)* Si con «idea» quieres decir «idea intuitiva», la respuesta es negativa'. Es satisfactorio tener la respuesta; pero sería también agradable aprender cómo se logra, y por quién.

Me parece que es seriamente cuestionable el que la segunda pregunta del señor Maclagan pueda mantenerse separada de su primera pregunta. La última parecía equivaler a la pregunta: ¿tiene una cierta palabra un significado? Pero ahora la pregunta por los 'orígenes' no equivale realmente a esto que deseamos saber: ¿cómo significan las palabras? La teoría de Hume sobre la 'derivación de nuestras ideas' equivale realmente a la teoría de que una palabra, *x,* sólo puede tener significado a condición de que yo pueda saber, en al menos una ocasión, que 'esto es un *x*', donde 'esto' denota algo *sensible.* Y la mayoría de las demás teorías sobre este tema son

realmente teorías de un tipo muy similar; el propio señor Maclagan se inclina a este punto de vista, aunque él, naturalmente, no añadiría que 'esto' deba ser sensible. Comúnmente se admite que el 'origen de un concepto' se encuentra cuando se encuentra una ocasión sobre la cual yo pueda decir, con conocimiento, 'esto es un *x*'. El señor Maclagan casi formula él mismo el problema de este modo en el inicio de su sección II. La cuestión de las 'ideas innatas' parece muy comúnmente ser simplemente la cuestión de si una palabra puede tener un significado aun cuando yo nunca pueda saber 'esto es un *x*' [19]. Pero seguro que será muy difícil en realidad mantener aparte las dos preguntas: '¿Tiene *x* un significado?' y '¿Cómo significan las palabras?' Parecería que formular la última es preguntar '¿Qué se entiende por «tener un significado»?' [20]. Ahora bien, *si* cualquiera de estas preguntas puede tratarse independientemente de la otra, parece claro que es esta última (lo que sería contrario al punto de vista del señor Maclagan); a no ser que la cuestión de si una cierta palabra tiene un significado haya de ser considerada como absolutamente inanalizable y haya de ser respondida por medio de algún tipo de inspección directa.

No obstante, es cierto que se dedican *seriamente* muchas discusiones a las cuestiones del 'origen', 'adquisición' y 'formación' de conceptos. Y donde esto es así yo sospecho que lo que se nos dice siempre es o nada o un sinsentido. Por ejemplo, Kant habla con énfasis de este tema, diciendo que toda la idea principal de las teorías de Hume, y toda la idea principal de su propia deducción trascendental gira sobre el *origen* de los conceptos *a priori;* se recordará cómo el mediocre Beattie es denostado por no entender esto. Con alarma, confieso que yo tampoco lo entiendo. Aparte de que el 'origen' de estos conceptos está 'en la naturaleza de la mente misma', no puedo ver que se nos dé información alguna sobre ello. ¿Está la Deducción Metafísica dirigida a mostrar que este 'origen' reside en las formas del juicio?

[19] Podemos distinguir diversas preguntas: ¿Conozco el significado de la palabra *x*? ¿Sé que hay *x*-es? ¿Sé que hay un *x* aquí? ¿Sé que *esto* es el *x* que hay aquí? Pero la teoría de que una palabra sólo tiene significado si yo puedo saber algunas veces que 'esto es un *x*' está tan inveterada en nosotros que confundimos cuestiones unificándolas; pues, si es verdadera, no puedo responder *ninguna* de las cuestiones afirmativamente a no ser que algunas veces responda la *última,* y por tanto *todas* ellas, afirmativamente. Incluso Kant, me parece a mí, que tiene gran interés en distinguir estas preguntas con respecto a palabras tales como 'deber' o 'causa', ya que, frente a la teoría verificacionista de Hume, está defendiendo que las primeras tres preguntas pueden responderse afirmativamente aunque la última deba responderse negativamente, no logra mantenerlas siempre separadas; concretamente no logra distinguir suficientemente la pregunta, '¿Cómo son significativas las proposiciones sintéticas *a priori?*' de, '¿Cómo se sabe que son verdaderas?'. *Quizás* no puedan distinguirse. Diría que el señor Maclagan, al plantearme la pregunta que plantea sobre sus clases 4) y 5), está planteando la pregunta realmente difícil: ¿puede *x* tener un significado aun cuando yo nunca pueda saber que 'esto es un *x*'? Desearía poder responderla.

[20] Esto, si es verdadero, explica por qué las teorías sobre los 'orígenes' de nuestras ideas están tan lejos de ser tan inductivas como al parecer debieran.

Un extraño sentido de 'origen'. Y aunque lo sea, me parece que no se da explicación alguna del 'origen' de nuestro concepto de 'necesidad'.

El hecho es que palabras del tipo 'origen' o 'fuente' y expresiones del tipo 'cómo adquirimos' son muy vagas y pueden significar muchas cosas. A no ser que las distingamos cuidadosamente, caeremos fatalmente en confusiones. Por ejemplo, la división de Descartes de las 'ideas' en innatas, adventicias y facticias, parece, si intentamos eliminar la metáfora de las formas de adquirir propiedad, que no se basa en un simple *fundamentum divisionis.* Supongo que realmente con estas expresiones se pretende abarcar *todas* las condiciones antecedentes a nuestra 'posesión' de un concepto; pero claramente estas condiciones son de muy diversos tipos; por ejemplo, se nos puede dar:

a) Teorías sobre los *agentes* (espirituales o materiales) responsables de mi posesión de conceptos, por ejemplo, yo mismo, Dios, los objetos materiales.
b) Teorías sobre las *operaciones* que llevan a la 'formación' de conceptos, por ejemplo, la honrada labor previa de la 'abstracción'.
c) Teorías sobre los *materiales* sobre los que estas operaciones deben ser conducidas, por ejemplo, intuiciones no sensoriales, *sensa.*
d) Teorías sobre las *fuentes* de las que los conceptos son de algún modo extraídos, por ejemplo, la mente.
e) Teorías sobre los tiempos u *ocasiones* en que los conceptos son adquiridos, por ejemplo, en el nacimiento, antes de nacer, con ocasión de sentir *x.*

Probablemente esta lista podría extenderse. No veo que estas cuestiones sean sino confusas, si se toman seriamente; *c)* y quizá *d)* podrían interpretarse como teniendo sentido. Es extraño que continuemos formulando sobre 'conceptos' las mismas preguntas por 'orígenes' que fueron formuladas tan extensa y tan infructuosamente sobre *sensa.*

Me gustaría, pues, preguntarles a los señores Mackinnon y Maclagan qué están preguntando cuando preguntan por 'la formación' de conceptos o por su 'adquisición'; y también qué quieren decir con 'tener un concepto'.

III

El caso de la 'semejanza', que introduce el señor Maclagan como un caso en el que no tenemos obviamente conocimiento directo en la sensación del objeto de un concepto, es ciertamente un caso difícil y especial de muchas maneras. Aunque me parece verdadero el decir que no siento la semejanza, sin embargo lo que esto significa necesita explicación.

1. El señor Maclagan pregunta '¿Qué es dado en la sensación?' —una forma desafortunada de plantear una cuestión muy fácil, a la cual la res-

puesta debe y sólo puede ser *'Sensa'*—. Lo desafortunado es la palabra 'dado' (cfr. *'datos* sensoriales', 'los datos de los sentidos'). Pues ella sugiere: *a)* que algo nos es 'dado' aquí *por* alguien; *b)* que los *sensa* se llaman 'dados' en contraste con algo que por el contrario es 'hecho' o 'tomado', concretamente mis pensamientos; pero es dudoso que haya algún sentido en el que mis pensamientos *están* bajo mi control mientras que mis *sensa no* lo están; *c)* que alguna *proposición* nos es 'dada' en la sensación como incorregible, al igual que las premisas son 'dadas' en las ciencias o los 'datos' para el detective; pero los *sensa* son *mudos* y nada es más ciertamente fatal que confundir sentir con pensar.

2. Debido a su 'concepto' de lenguaje, el señor Maclagan parece intentar, cuando se encuentra con cualquier substantivo, hallar alguna parte aislable del campo sensorial que sea una instancia de él, pero no de nada más. Esto es, admito, vago. Dada la oración 'A se parece a B', parece que el señor Maclagan se dice a sí mismo: Esto significa que debe haber tres cosas en la sensación, A y B y una semejanza; ahora bien, sentimos los colores, pero no sentimos la semejanza. Pero seguramente, hablando en rigor, no sentimos 'rojo' y 'azul' algo más de lo que sentimos 'semejanza' (o 'cualidades' algo más que 'relaciones'): sentimos algo de lo que podríamos decir, si deseásemos hablar de ello, que 'esto es rojo'; e igualmente sentimos algo de lo que podríamos decir, si deseásemos hablar de ello, que 'esto es similar a eso' o 'que este rojo es similar a ese rojo'. Si insistiésemos en tratar de *decir* lo que *sentimos* (lo cual es imposible), podríamos intentar decir que 'Siento A-pareciendo-B'; y veamos si esto sirve de ayuda.

3. Hay, lo admito de buen grado, especiales dificultades en torno a la semejanza; pero me parece que no están ante nosotros —pues el señor Maclagan, tal como demuestra su aprobación de Locke y otros [21], diría sobre otras 'relaciones', y al parecer sobre *todas* ellas, precisamente lo que dice sobre la semejanza. 'Las relaciones no son sentidas'. Este dogma, sostenido por un gran número y variedad de filósofos [22], me parece tan raro que, como el señor Maclagan, encuentro difícil descubrir argumentos. Si digo 'este punto está a la derecha de ese punto', ¿no es fantasioso decir que estoy sintiendo los dos puntos, pero no el a la derecha de? Cierto es que yo no puedo decir que *sí* siento el a la derecha de; esto no es buen castellano pero entonces tampoco es buen castellano decir que no lo siento, o que lo

[21] ¿No admite realmente Hume que *cualesquiera* 'relaciones' son sentidas: por ejemplo, 'contigüidad'?

[22] Incluso por Berkeley, que puso en peligro la totalidad de su teoría al hacerlo. Podría compilarse una buena antología de las expresiones a que echan mano los filósofos para expresar su sospecha y desprecio de las relaciones: *'entia semi-mentalia'* y cosas por el estilo. Supongo que esto se retrotrae a Aristóteles, quien supone, con el hombre llano, que 'lo que es real son las cosas', y luego añade, a regañadientes, también sus cualidades', siendo éstas de alguna manera inseparables de las cosas; pero porque la frontera en las relaciones, que son realmente demasiado etéreas. Dudo que haya mucho más que esto tras el prejuicio contra las relaciones: no lo hubo en el caso de Leibniz, y pocos han machacado las relaciones tan duramente como él.

intuyo. Siento lo que en castellano se describe por medio de los dos pronombres demostrativos y una expresión adverbial. Buscar una entidad aislable que corresponda a la última es un mal hábito inculcado por el hablar de 'conceptos'. ¿Qué, me pregunto, dice el señor Maclagan sobre verbos? Si 'él está bañando el gato', ¿lo siento a él y al gato, e intuyo las relaciones de bañar y de ser bañado? Pero quizá esto sea injusto; pues los verbos se usan sólo de este modo en el lenguaje inanalizado de objeto material.

4. Hay quienes sostienen que las 'relaciones' no tienen 'instancias' en absoluto; pero el señor Maclagan, como el señor Joseph, adopta la postura menos extrema de que tienen instancias, pero no instancias 'sensibles'. En favor de esto no tiene, como ingenuamente admite, ningún argumento que aducir. Pero la dificultad no está tanto en defender la posición como en entenderla. 'Los colores' los siento, no los intuyo: ¿intuyo 'la semejanza' —o 'su semejanza'?—. ¿O 'la semejanza entre los dos colores'? ¿O qué exactamente? Esta 'intuición' es una forma de conocimiento directo; y si podemos tener conocimiento directo de las relaciones *así,* parece difícil ver por qué no deberíamos tener conocimiento directo de ellas en la sensación. Y aparece el absurdo de que hemos ahora separado 'la semejanza' de 'los colores': tenemos un sentir y simultáneamente un intuir, como podríamos sentir una ola de celos mientras estamos comiendo sopa. Aun cuando lo uno nunca se encontrase sin lo otro, ¿qué tiene que ver lo uno con lo otro?

5. El señor Maclagan, reconociendo que hay argumentos que hablan contra él, presenta un argumento 'puramente defensivo', basado en consideraciones sobre 'Si A entonces B, si B entonces C'. Ahora bien, en primer lugar parece haber alguna confusión sobre el simbolismo aquí. En cualquier sentido ordinario de 'si... entonces', no creo que la premisa dada anteriormente nos ayude en absoluto a responder la pregunta que se planteó, es decir, '¿Qué se requiere para que tengamos C'? Pues la premisa nos habla de ciertas condiciones *suficientes* de C, mientras que la pregunta es acerca de condiciones *necesarias* de C. ¿De qué pretende hablar el señor Maclagan?

Al parecer, A debe ser 'el sentir los colores', B 'el intuir la semejanza' y C 'el conocer que los colores se parecen'. Pues bien, si interpretamos 'si... entonces' significando que A es una condición *suficiente* de B, y B de C, parece imposible suponer que el (solo) 'intuir' sea una condición *suficiente* del conocer. ¿No es ciertamente también necesario el sentir? (Como una cuestión de hecho, me parece totalmente falso el que incluso el sentir y el intuir harían necesario el conocer: a fin de *conocer,* debo también *pensar en* los objetos de conocimiento directo [23]. Sin embargo, el señor Maclagan no está obligado a puntualizar esto, dado que el hombre llano, contra el que está argumentando, lo pasa por alto.) Por otro lado, en el caso del sentir e intuir, el señor Maclagan debe querer decir que el primero hace necesario,

[23] El señor Maclagan se permite preguntarse si el intuir (? sentir + intuir) puede realmente distinguirse del conocer. Pero, si no se puede, no meramente abandona el señor Maclagan una de sus premisas originales, como él reconoce, sino que también, en nuestro problema presente, 'B' no puede distinguirse de 'C'; lo cual es frustrante.

i.e. es una condición *suficiente* de, el último; pues está arguyendo que el hombre llano es capaz de decir que 'sentir es la única condición necesaria de conocer', porque, aunque, de hecho, el intuir es *también* una condición necesaria, el sentir por sí mismo exige el intuir.

Me parece, por tanto, que el simbolismo aquí es meramente confuso: 'si... entonces' no puede significar lo mismo en el caso de A y B que en el caso de B y C. Además, veo mucha oscuridad en cuanto a cuáles son realmente las relaciones entre el sentir y el intuir, el intuir y el conocer. 'Condición' y 'exigencia' son palabras que pueden referirse a la implicación lógica *, o también a la causación natural: ¿es en alguno de estos sentidos como el sentir hace necesario el intuir, o como el intuir es necesario para el conocer? Yo dudaría de que en uno u otro caso 'necesario' se use en cualquiera de estos sentidos familiares; y también el que se use en el mismo sentido en ambos casos.

Claramente, nos ocupa más el sentido en que el sentir exige el intuir. El señor Maclagan diferencia el caso de 'semejanza' del de 'rectitud', en que en el primero el intuir es 'lógicamente inseparable' del sentir, mientras que en el último el intuir está 'psicológicamente condicionado' por el sentir. Estos *parecen,* por las palabras usadas, más bien 'implicación lógica' y 'causación natural' respectivamente; pero sea lo que fuere lo que pueda ser verdadero en el caso de 'rectitud', no veo, en el caso de semejanza, como un evento puede *implicar lógicamente* otro, de manera que 'lógicamente inseparable' se me escapa. Si el señor Maclagan dice que es oscuro, podemos recordar cuán oscuro es el 'intuir' mismo, y contentarnos con registrar un ejemplo más de la altamente diferencial fertilidad de las oscuridades.

Además, el señor Maclagan sostiene que otras relaciones se encuentran en el mismo caso que la 'semejanza'; si es así, entonces otras relaciones entre nuestros dos colores también serán intuidas, y estas intuiciones también serán exigidas por el sentir los 'colores'. Lo que yo me pregunto es: ¿intuyo yo, *eo ipso,* tan pronto como 'siento los colores', *todas* esas relaciones (y las conozco)? Por ejemplo, supongamos que sé que estos dos colores son similares: entonces debo haber 'sentido los colores', pues he tenido la intuición de semejanza. Ahora bien, si he 'sentido los colores', presumiblemente he *tenido ya* 'intuiciones' acerca de cuál es el más claro, etc., que son inseparables del sentir. Sin embargo, me parece claro que puedo perfectamente saber que los dos colores son similares, y sin embargo, si se me pregunta cuál es más claro, tener que mirar de nuevo hacia ellos. ¿Por que es así, según la teoría del señor Maclagan?

El señor Maclagan advierte, pero no intenta defenderse contra, otros argumentos sacados del hombre llano, concretamente, que él dice que 've'

* *entailment.* Una traducción alternativa sería *entrañamiento.* Siendo E_1 y E_2 enunciados, se dice que E_1 implica lógicamente (entraña) E_2 cuando es inconsistente afirmar E_1 y negar E_2; o lo que es lo mismo: cuando es lógicamente necesario que E_1 implica E_2. *Cfr.* P. F. Strawson: *Introduction to logical theory* (London: Methuen, 1963), cap. 1. *(N. del T.)*

u 'oye' semejanzas, y dice que las cosas son 'sensiblemente' parecidas o diferentes. Estos hechos me parecen importantes y creo que el hombre llano perseveraría de modo totalmente correcto en estas afirmaciones. He oído decir que es raro hablar de *'oler* una semejanza'; y ciertamente está bien considerar otros sentidos distintos del de la vista. Pero no es raro hablar de oler dos olores similares, o dos olores que son sensiblemente parecidos (aunque el hombre corriente podría muy bien preguntar cómo podrían ser parecidos, *excepto* sensiblemente). Y si me viese obligado a decir o 'Huelo la semejanza' o 'La intuyo', sé cuál escogería. El perro llano diría, estoy seguro, que huele semejanzas: pero sin duda su perro filosófico se persuadiría de que las 'inhala'.

Semejantes consideraciones vienen al caso también con respecto a otras 'relaciones': los hombres llanos dicen 'esto *sabe* más dulce que eso' o 'esto *suena* más fuerte que eso' [24]. En el caso de 'relaciones' como éstas, realmente, me cuesta conjeturar qué es lo que el señor Maclagan trataría de persuadirme de que yo quiero decir. Más adelante, el señor Maclagan se pone a discutir 'más fuerte' [25] y dice que es una 'expresión comparativa'; me pregunto si 'más fuerte que' es una 'relación' que ha de ser intuida. ¿Ciertamente, en casos como éstos, es evidente que las oraciones que contienen palabras de 'relación' describen lo que sentimos precisamente del mismo modo en que lo hacen las oraciones que contienen palabras de 'cualidad'? Pues es difícil determinar qué tipo de palabra es 'fuerte'.

6. Estoy de acuerdo con el señor Maclagan en que, desde su concepción de la 'semejanza', ocurriría un conocimiento directo no sensorial de la instancia particular, semejante al cual nada ocurriría en el caso de la 'rojez'. Pero él parece sostener que, incluso para decir 'esto es rojo', debe ocurrir *algún* conocimiento directo no sensorial (o 'apercepción'): al parecer porque, a fin de nombrar este color rojo, debo instituir una cierta 'comparación'. No estoy seguro de lo que esto significa. Estoy de acuerdo en que, en muchos casos en que digo, por ejemplo, 'esto es granate', he comparado el presente *sensum* con algún 'modelo', quizá una imagen mnémica de la granada *, pero en cualquier caso una entidad del mismo tipo que el *sensum* en cuestión. Ahora bien, esto no me parece que requiera ningún conocimiento directo no sensorial de nada; pero comprendo que el señor Maclagan pueda creer que lo requiere, porque, cuando comparo la imagen presente con el modelo, debo advertir que se *parecen.* ¿Se trata, pues, de que él cree que se necesita una intuición *de la semejanza* incluso para decir 'esto es rojo'? Al menos esto último introduce cualificaciones en su original

[24] Muchos hombres llanos dirán 'Oigo esto más fuerte que eso'.

[25] El profesor W. G. Maclagan, a cuyo escrito me refiero aquí ha sugerido en una carta privada que aquí debe entenderse 'fuerte', no 'más fuerte', aunque es la última la que aparece en el texto impreso de 1939. Parece claro que 'fuerte' es lo que requiere el sentido.—Editores.

* Acomodo el ejemplo al castellano para no perder su *point.* En el original aparece 'this is puce' y «a memory-image of the insect». *(N. del T.)*

formulación de que 'yo siento los colores'. Sin embargo, no estoy seguro de lo que significa esto; él no enuncia *con qué* 'comparo' el *sensum* y quizá piense que comparo el *sensum con* algo que es el objeto de una apercepción no sensorial, por ejemplo, la 'rojez' universal (aunque sería sorprendente encontrar que tenemos 'conocimiento directo' de universales, el señor Maclagan está preparado para admitir la posibilidad en aras del argumento). Me gustaría, entonces, saber qué conocimiento directo no sensorial tiene aquí en mente el señor Maclagan.

CAPÍTULO 3

El significado de una palabra

EJEMPLOS CON SENTIDO

1.1. ¿Cuál-es-el-significado-de (la palabra) 'rata'?
1.11. ¿Cuál-es-el-significado-de (la palabra) 'palabra'?
1.21. ¿Qué es una 'rata'?
1.211. ¿Qué es una 'palabra'?
1.22. ¿Qué es el 'hocico' de una rata?
2.1. ¿Cuál-es-el-significado-de (la expresión) 'Cuál-es-el-significado-de'?
2.11. ¿Cuál-es-el-significado-de (la oración) '¿Cuál-es-el-significado-de (la palabra) «*x*»?'?

EJEMPLOS SIN SENTIDO

1.1. ¿Qué-es-el-significado-de una palabra?
1.11. ¿Qué-es-el-significado-de cualquier palabra?
1.12. ¿Qué-es-el-significado-de una palabra en general?
1.21. ¿Qué es el-significado-de-una-palabra?
1.211. ¿Qué es el-significado-de-(la-palabra)-'rata'?
1.22. ¿Qué es el 'significado' de una palabra?
1.221. ¿Qué es el 'significado' de (la palabra) 'rata'?
2.1. ¿Qué-es-el-significado-de (la expresión) 'el-significado-de-una palabra'?
2.11. ¿Qué-es-el-significado-de (la oración) '¿Qué es el-significado-de-(la-palabra)-«*x*»?'?
2.12. ¿Qué-es-el-significado-de (la oración) '¿Qué es el «significado» de «la palabra» «*x*»?'?

Este ensayo trata de la expresión 'el significado de una palabra'. Se divide en tres partes, de las cuales la primera es la más trillada y la segunda la más confusa: todas son demasiado largas. En la primera trato de clarificar que la expresión 'el significado de una palabra' es, en general, si no siempre, una peligrosa expresión-sin sentido. En las otras dos partes considero suce-

sivamente dos cuestiones, frecuentemente planteadas en filosofía, que claramente necesitan nuevo y cuidadoso escrutinio si a la expresión descuidada 'el significado de una palabra' ya no se le ha de permitir que se nos imponga.

I

Comienzo, pues, con algunas observaciones sobre 'el significado de una palabra'. Creo que muchas personas reconocen ahora todo o parte de lo que diré; pero no todas lo hacen y hay una tendencia a olvidarlo o a entenderlo de modo ligeramente incorrecto. En la medida en que yo esté meramente fustigando al converso, le pido disculpas.

Una observación preliminar. Puede que se haga hincapié precisamente en que, hablando con propiedad, lo único que tiene significado es una *oración*. Por supuesto, podemos hablar con toda propiedad de, por ejemplo, 'consultar el significado de una palabra' en un diccionario. No obstante, parece que el sentido en que una palabra o una expresión * 'tienen un significado' es derivativo del sentido en que una oración 'tiene un significado': decir que una palabra o una expresión 'tienen un significado' es decir que hay oraciones en las que ocurren que 'tienen significado'; y conocer el significado que la palabra o expresión tiene es conocer los significados de las oraciones en las que ocurre. Todo lo que el diccionario puede hacer cuando 'consultamos el significado de una palabra' es sugerir ayudas para la comprensión de las oraciones en las que ocurre. De aquí que parezca correcto decir que lo que 'tiene significado' en sentido primario es la oración. Y los filósofos antiguos que discutieron el problema de 'el significado de palabras' tendían a caer en errores *especiales,* evitados por los filósofos más recientes, que discuten más bien el problema paralelo de 'el significado de oraciones'. No obstante, si estamos en guardia, quizá no caigamos necesariamente en estos errores especiales, y propongo pasarlos por alto por el momento.

Hay muchos tipos de oración en los que se encuentran las palabras 'el significado de la palabra tal y cual', por ejemplo. 'El no conoce, o entiende, el significado de la palabra *serrucho*', 'Tendré que explicarle a ella el significado de la palabra *listón*', etc. Pretendo considerar primariamente la pregunta común, '¿Cuál es el significado de *tal-y-cual?*' o '¿Cuál es el significado de *la palabra tal-y-cual?*'.

Supongamos que en la vida corriente se me pregunta: '¿Cuál es el significado de la palabra *castizo?*'. Hay dos tipos de cosa que puedo hacer para responder: puedo replicar *con palabras,* tratando de describir lo que es el casticismo y lo que no es, dando ejemplos de oraciones en las que se podría usar la palabra *castizo* y de otras en que no se debería. Llamemos

* Traduzco «*phrase*» por «expresión». Una traducción alternativa sería «sintagma»; la desecho por ser más técnica. Debe entenderse por «expresión» un componente de oración. Así en «El niño come pan» ocurren las expresiones «el niño» y «come pan». *(N. del T.)*

a este *tipo* de cosa 'explicar la sintaxis' de la palabra 'castizo' en lengua española. Por otro lado, podría hacer lo que podemos llamar 'demostrar la semántica' de la palabra, haciendo que quien pregunta *imagine,* o incluso efectivamente *experimente,* situaciones que describiríamos correctamente por medio de oraciones que contengan las palabras 'castizo', 'casticismo', etcétera, y también otras situaciones en las que *no* usaríamos estas palabras. Este es, por supuesto, un caso simple; pero quizás los mismos dos *tipos* de procedimiento serían practicados en el caso de al menos la mayoría de las palabras ordinarias. Y de la misma manera, si yo desease hallar 'si él entiende el significado de la palabra *castizo*', le pondría a prueba con cierto detalle en estas dos formas (que quizá no pudieran divorciarse totalmente entre sí).

Habiendo preguntado, y respondido, de este modo, '¿Cuál es el significado de (la palabra) «rata»?', '¿Cuál es el significado de (la palabra) «gato»?', '¿Cuál es el significado de (la palabra) «alfombra»?', etc., tratamos después, siendo filósofos, de formular la ulterior pregunta *general,* '¿Qué es el significado de una palabra?'. Pero hay algo espúreo en esta pregunta. No pretendemos expresar con ella una cierta pregunta que sería perfectamente correcta, a saber: '¿Cuál es el significado de (la palabra) «palabra»?'; *esto* no sería más general que lo es preguntar por el significado de la palabra 'rata', y sería respondido de una forma exactamente igual. No; deseamos preguntar más bien, '¿Qué es el significado de una-palabra-en-general?' o 'de *cualquier* palabra' —no queriendo decir 'cualquier' palabra que *tú quieras escoger,* sino más bien *ninguna* palabra *en particular,* precisamente 'cualquier palabra'. Ahora bien, aun si por un momento hacemos una pausa en la reflexión, ésta es una pregunta perfectamente absurda para tratar de formularla. Sólo puedo responder una pregunta de la forma '¿Qué es el significado de «*x*»?' si «*x*» es alguna palabra *particular* acerca de la cual estás preguntando. Esta supuesta pregunta *general* es realmente sólo una pregunta espúrea de un tipo que surge comúnmente en filosofía. Podemos llamarla la falacia de preguntar por 'Nada-en-particular', la cual es una práctica menospreciada por el hombre llano, pero llamada 'generalizar' por el filósofo y considerada con cierta complacencia. Pueden encontrarse muchos otros ejemplos de la falacia: tomemos, por ejemplo, el caso de 'realidad' —tratamos de pasar de preguntas tales como '¿Cómo distingues una rata real de una rata imaginaria?' a '¿Qué es una cosa real?', una pregunta que meramente da lugar al sinsentido.

Podemos exponer el error en nuestro caso actual así. En vez de preguntar '¿Cuál es el significado de (la palabra) «rata»?' podríamos claramente haber preguntado '¿Qué es una «rata»?', etc. Pero si nuestras preguntas hubiesen sido formuladas de *esta* forma, se volvería muy difícil formular cualquier pregunta *general* que pudiera cegarnos por un momento. ¿Quizás '¿Qué es cualquier cosa?'? Pocos filósofos, si es que acaso hubo alguno, han sido bastante osados como para plantear tal pregunta. De la misma manera, quizás no nos sintiéramos tentados a generalizar una pre-

gunta tal como '¿Conoce él el significado de (la palabra) «rata»?'. '¿Conoce él el significado de una palabra?' sería estúpida.

Encarados con la pregunta sin sentido '¿Qué es el significado de una palabra?', quizás reconociendo oscuramente que es un sinsentido, no nos sentimos, sin embargo, inclinados a retirarla. En vez de ello, la transformamos de una manera curiosa y notable. Hasta ahora hemos estado preguntando '*¿Cuál-es-el-significado-de* (la palabra) «rata»?', etc.; y últimamente '*¿Qué-es-el-significado-de* una palabra?'. Pero ahora, al quedar atónitos, cambiamos la ligazón, por así decirlo, y preguntamos '¿Qué es *el-significado-de-una-palabra?*', o a veces, '¿Qué es el «significado» de una palabra?' (1.22); por razones de brevedad, me referiré sólo a la otra (1.21). Es fácil ver cuán diferente es esta pregunta de la otra. Un montón de respuestas tradicionales y tranquilizadoras se presentan de inmediato: 'un concepto', 'una idea', 'una clase de *sensa* semejantes', etc. Todas ellas son respuestas igualmente espúreas a una pseudopregunta. Sin embargo, arrancando adelante, o mejor volviendo sobre nuestros pasos, procedemos ahora a formular preguntas tales como '¿Qué es el-significado-de-(la-palabra) «rata»?', que es tan espúrea como genuina era '¿Cuál-es-el-significado-de (la palabra) «rata»?' y así sucesivamente. Cuán caprichoso es este procedimiento puede verse del siguiente modo. Supóngase que un hombre llano que se encuentra confuso me pregunta '¿Cuál es el significado de (la palabra) «agobiante»?' y yo le respondo 'La idea o concepto de «agobio»' o 'La clase de *sensa* de los que es correcto decir «Esto es agobiante»': el hombre me miraría fijamente como a un imbécil. Y esto es lo bastante inusual para que yo concluya que éste no era en absoluto el tipo de respuesta que él esperaba; tampoco, en castellano, *puede* esta pregunta requerir *siempre* este tipo de respuesta.

Para desenmascarar esta pseudopregunta tomemos un caso paralelo, en el que quizá todavía nadie se haya llamado a engaño, aunque bien pudiera hacerlo. Supongamos que pregunto '¿Cuál es el objeto de hacer tal-y-cual?'. Por ejemplo, le pregunto al venerable padre Guillermo '¿Cuál es el objeto de estar cabeza abajo?' El replica en la forma que sabemos. Entonces yo prosigo con '¿Cuál es el objeto de balancear una anguila sobre la punta de la nariz?' Y él lo explica. Ahora supongamos que yo pregunto como mi tercera cuestión '¿Cuál es el objeto de hacer *cualquier cosa* —no cualquier cosa *en particular*, sino justamente *cualquier cosa?*' El venerable padre Guillermo me echaría sin duda a cajas destempladas sin la opción. Pero hombres de menor temple, al plantear esta misma pregunta y no encontrar respuesta, muy probablemente cometerían suicidio o se consagrarían a la Iglesia. (Felizmente, en el caso de '¿Qué es el significado de una palabra?' los efectos son menos serios, teniendo por resultado sólo el escribir libros.) Por otro lado, intelectos más aventureros sin duda se arriesgarían a preguntar '¿Qué es el-objeto-de-hacer-una-cosa?' o '¿Qué es el «objeto» de hacer una cosa?'; y luego más tarde '¿Qué es el-objeto-de-comer-grasa?', y así sucesivamente. Así descubriríamos todo un nuevo universo de un género

de entidad llamada 'objetos', cuya existencia no se había sospechado previamente.

Para clarificar más la cuestión, consideremos otro caso que es precisamente *distinto* al caso de '¿Qué es el significado de?' Yo puedo formular no sólo la pregunta, '¿Cuál es la raíz cuadrada de 4?', de 8, y así sucesivamente, sino también '¿Qué es la raíz cuadrada de un número?'; esta pregunta es o un sinsentido o equivalente a '¿Qué es la «raíz cuadrada» de un número?' Entonces doy una definición de la 'raíz cuadrada' de un número tal que, para cualquier número dado *x*, 'la raíz cuadrada de *x*' es una descripción definida de otro número *y*. Este difiere de nuestro caso en que 'el significado de *p*' no es una descripción definida de ninguna entidad.

Todo esto debe parecer muy obvio, pero deseo indicar que es fatalmente fácil olvidarlo; sin duda que yo mismo lo haré muchas veces en el curso de este escrito. Incluso quienes ven muy claramente que 'conceptos', 'ideas abstractas', etc., son entidades ficticias, que estamos obligados en algún grado a formular cuestiones acerca de 'el significado de una palabra', piensan ellos mismos a pesar de todo que *hay algo* que es 'el significado de una palabra'. Así el señor Hampshire [1] ataca con poco efecto la teoría de que existe una cosa tal como *'el* significado de una palabra'; lo que *él* cree que es incorrecto es la creencia de que hay una cosa *unitaria* llamada *el* significado; los 'conceptos' sin sinsentidos, y ninguna 'imagen' particular unitaria puede ser *el* significado de una palabra general. Así pues, continúa diciendo, el significado de una palabra debe ser realmente 'una *clase* de ideas particulares semejantes'. 'Si se nos preguntase «¿Qué significa esto?» señalaríamos (!) una clase de ideas particulares.' Pero una 'clase de ideas particulares' es una entidad tan igualmente ficticia como un 'concepto' o una 'idea abstracta'. De la misma manera el señor C. W. Morris (en la *Encyclopaedia of Unified Science)* ataca, con poco efecto, a los que conciben 'un significado' como un algo definido que está 'localizado simplemente' en algún lugar; lo que *él* cree que es incorrecto es que la gente conciba 'un significado' como una especie de entidad que puede describirse totalmente sin referencia a la actividad total de 'semiosis'. Magnífico. Sin embargo, él mismo hace algunas de las más crudas observaciones posibles acerca de 'el *designatum*' de una palabra: todo signo tiene un *designatum*, que no es una cosa particular sino una *especie* de objeto o una *clase* de objeto. Ahora bien, ésta es una entidad tan enteramente ficticia como cualquier 'idea platónica'; y es debida a exactamente la misma falacia de buscar 'el significado (o *designatum)* de una palabra'.

¿Por qué nos sentimos tentados a cometer el viejo desliz de este modo? En primer lugar, existe la curiosa creencia de que todas las palabras son *nombres,* es más, de hecho nombres *propios,* y por tanto son representativas de algo o lo designan de la forma en que lo hace un nombre propio. Pero

[1] 'Ideas, Propositions and Signs', en las *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1939-40.

esta concepción de que los nombres generales 'tienen denotación' de la misma forma que la tienen los nombres propios, es totalmente tan extraña como la concepción de que los nombres propios 'tienen connotación' de la misma forma que la tienen los nombres generales, la cual se reconoce comúnmente que lleva a error. En segundo lugar, estamos afectados por una enfermedad más común, que es la siguiente. Cuando hemos dado un análisis de una determinada oración, que contiene una palabra o expresión *'x'*, frecuentemente nos sentimos inclinados a preguntar, acerca de nuestro análisis, '¿Qué *es «x», en él?*' Por ejemplo, damos un análisis de 'El Estado posee esta tierra' en términos de oraciones que tratan de hombres individuales, sus relaciones y transacciones; y entonces al final nos sentimos inclinados a preguntar: ahora bien, *¿qué es* el Estado, en todo esto? Y podríamos responder: el Estado *es* una colección de hombres individuales unidos de una cierta manera. O también, cuando hemos analizado el enunciado 'pueden existir árboles no percibidos' en enunciados sobre sentir *sensa,* tendemos todavía a sentirnos incómodos hasta que podamos decir que *algo 'realmente sí'* que 'existe no percibido': de aquí las teorías sobre *'sensibilia'* y cosas por el estilo. Así en nuestro caso actual, habiendo dado todo lo requerido, es decir, una explicación de 'Qué-es-el-significado-de «¿Qué es-el-significado-de (la palabra) *'x'?*»' nos sentimos *todavía* tentados, suponiendo erróneamente que nuestra oración original contiene el constituyente 'el-significado-de (la-palabra)-«*x*»', a preguntar 'Ahora bien, en lo que esto se convierte, ¿qué *es* el significado de la palabra «*x*», después de todo?' Y respondemos, 'una clase de ideas particulares semejantes' y cosas por el estilo.

Naturalmente, toda mi explicación de nuestros motivos en este asunto puede ser solamente un conveniente esquema didáctico; no creo que lo sea —pero reconozco que no debería imputar motivos, y menos aún motivos racionales. En cualquier caso, lo que pretendo es claro, es que no hay *ningún* apéndice simple y manejable de una palabra denominado 'el significado de (la palabra) «*x*»'.

II

Paso ahora al primero de los dos puntos que necesitan ahora un cuidadoso escrutinio si ya no hemos de dejarnos engañar por la cómoda expresión 'el significado de una palabra'. Sé que lo que diré aquí no es tan claro como debiera.

Constantemente formulamos la pregunta, '¿Es *y* el significado, o *parte* del significado, o está *contenida* en el significado, de *x?, ¿o no* lo es?' Una forma favorita de plantear la cuestión es preguntar, '¿Es el juicio «*x* es *y*» analítico o sintético?' Claramente, suponemos, *y debe* ser *o* una parte del significado de *x, o* ninguna parte de él. Y, si *y es* una parte del significado de *x,* decir *'x* no es *y'* será contradictorio; mientras que si *no* es una parte del significado de *x,* decir *'x* no es *y'* no presentará ninguna dificultad —tal estado de cosas será perfectamente 'concebible'. Esto parece ser de mero sentido común. Y sin duda *sería* de mero sentido común *si* los 'significados' fuesen cosas en algún sentido ordinario que contuviesen partes en algún sentido ordinario. Pero *no* lo son. Desafortunadamente, muchos filósofos que saben que no lo son hablan todavía como si *y* debiera ser o no ser 'parte del significado' de *x.* Pero ésta es la cuestión: *si* 'explicar el significado de una palabra' es realmente el tipo complicado de cosa que hemos visto que es, y *si* no hay realmente nada que se llame 'el significado de una palabra' —*entonces* las expresiones como 'parte del significado de la palabra *x*' son completamente indefinidas; quedan pendientes en el aire, no sabemos lo que significan en absoluto. *Estamos usando un plan de trabajo que no logra dar cuenta de los hechos de los que realmente deseamos hablar.* Cuando consideramos aquello de lo que realmente queremos hablar, y no el plan de trabajo, ¿qué se entendería realmente por el que un juicio sea 'analítico o sintético'? Simplemente no lo sabemos. Naturalmente, nos sentimos inclinados a decir 'Yo puedo fácilmente producir ejemplos de juicios analíticos y sintéticos; por ejemplo, diría ciertamente «Ser profesor *no* es parte del significado de ser hombre» y así sucesivamente.' 'A es A es analítico.' Sí, pero es cuando se nos exige que demos una *definición general* de lo que entendemos por 'analítico' o 'sintético', y cuando se nos exige que justifiquemos nuestro dogma de que *todo* juicio es o analítico o sintético, cuando encontramos que no tenemos, de hecho, nada a que agarrarnos *excepto nuestro plan de trabajo.* Desde el comienzo es claro que nuestro plan de trabajo no logra hacer justicia, por ejemplo, a la distinción entre sintaxis y semántica: por ejemplo, hablar de que la contradictoria de cualquier oración tiene que ser o autocontradictoria o no, es hablar como si todas las oraciones que nos es prohibido decir fuesen oraciones que pecasen contra reglas *sintácticas* y pudiesen ser formalmente reducidas a autocontradicciones verbales. Pero esto pasa por alto todas las consideraciones semánticas, que los filósofos son tan deplorablemente propicios a hacer. Consideremos dos casos de algunas cosas que simplemente *no podemos decir:* aunque ellas *no* son 'autocontradictorias' y aunque —y esto es por supuesto donde muchos tendrán sus intereses particulares— posiblemente no podamos sentirnos tentados a decir que tenemos conocimiento 'sintético *a priori*'— de sus contradicciones.

Comencemos con un caso que, por tratar de *oraciones* en vez de *palabras,* no viene enteramente a cuento, pero que puede animarnos. Tomemos la bien conocida oración 'El gato está sobre la alfombra y yo no lo creo'. Esto parece absurdo. Por otro lado, 'El gato está sobre la alfombra y yo lo creo' parece trivial. Si adoptásemos una dicotomía aceptada y dijésemos que *o bien* una proposición *p* implica otra proposición *r, o p* es perfectamente compatible con no-*r,* al instante en nuestro presente caso nos sentiríamos tentados a decir que 'El gato está sobre la alfombra' *implica* 'Yo lo creo': de ahí no sólo la trivialidad de añadir 'y yo lo creo' sino también el absurdo de añadir 'y yo no lo creo'. Pero, por supuesto, 'el

gato está sobre la alfombra' *no* implica 'Austin cree que el gato está sobre la alfombra'; ni tampoco 'el hablante cree que el gato está sobre la alfombra' —pues el hablante puede estar mintiendo. La doctrina que se produce en este caso es, no que *p* realmente, sino que el *aseverar que p* implica 'yo (quien asevera *p*) creo que *p*'. Y aquí a 'implica' se le debe dar un sentido especial: pues naturalmente no es que 'yo asevero que *p*' implique (en el sentido ordinario) 'yo creo que *p*', pues yo puedo estar mintiendo. Es el tipo de sentido en que al hacer una pregunta yo 'implico' que no conozco su respuesta. Al aseverar que *p doy a entender* que creo que *p*.

Así pues, la razón por la que yo no puedo decir 'El gato está sobre la alfombra y yo no lo creo' no es que peque contra la sintaxis en el sentido de ser de alguna forma 'autocontradictoria'. Lo que me impide decirlo es más bien una convención semántica (implícita, naturalmente) referente al modo en que usamos las palabras *en situaciones*. No necesitamos preguntar cuál es la explicación precisa que ha de darse en este caso. Permítasenos en vez de ello advertir un rasgo relevante de ella. Mientras que '*p* y yo lo creo' es de alguna manera trivial, y '*p* y yo no lo creo' es de alguna manera un sinsentido, una tercera oración, '*p* y *yo podría no haberlo* creído', tiene un perfecto buen sentido. Llamemos estas tres oraciones Q, no Q y 'podría no Q'. Ahora lo que nos prohíbe decir que '*p*' implica 'yo creo que *p*' en el sentido ordinario de 'implica', es mostrado precisamente por este hecho: que aunque no-Q es *(de alguna manera)* absurda, 'podría no Q' no es en absoluto absurda. Pues en casos ordinarios de implicaciones, no solamente es no Q absurda, sino que 'podría no Q' es *también* absurda: por ejemplo, 'los triángulos son figuras y los triángulos no tienen contorno' no es más absurda que 'los triángulos son figuras y los triángulos podrían no haber tenido contorno'. La consideración de la oración 'podría no Q' suministrará una prueba tosca de si *p* 'implica' *r* en el sentido *ordinario,* o en el sentido especial, de 'implica'.

Teniendo esto en mente, consideremos ahora una oración que, según defiendo, posiblemente no pueda ser clasificada *o bien* como 'analítica' *o bien* como 'sintética'. Me refiero a la oración 'Este *x* existe', donde *x* es un *sensum,* por ejemplo 'Este ruido existe'. Al esforzarse en clasificarlo, una parte señalaría la trivialidad de 'Este ruido existe' y el absurdo de 'Este ruido no existe'. Dirían, por tanto, que la *existencia* es 'parte del significado de' *éste*. Pero otra parte señalaría que 'Este ruido podría no haber existido' tiene un perfecto buen sentido. *Ellos* dirían, por tanto, que la *existencia* no puede ser 'parte del significado de' *éste*.

Ambas partes, como estamos ahora en posición de ver, estarían correctas en sus *argumentos,* pero incorrectas en sus *conclusiones*. Lo que parece ser cierto es que *usar la palabra 'éste'* (no: la palabra 'éste') *da a entender* que el *sensum* referido 'existe'.

Quizá, históricamente, este hecho referente al trío de oraciones, 'Este ruido existe', 'Este ruido no existe' y 'Este ruido podría no haber existido', fue señalado antes de que ningún filósofo hubiera tenido tiempo a declarar

que 'Este ruido existe' es analítica, o es sintética. Pero tal declaración bien podría haber sido hecha; y *en este momento,* aun cuando el hecho ha sido señalado, muchos filósofos *se atormentan* con el caso, suponiendo que la oración *debe* ser lo uno o lo otro pero penosamente conscientes de las dificultades de la elección. Deseo señalar que la consideración de la analogía entre este caso y el otro nos cura de una vez por todas de esta pesadilla y de insistir en clasificar las oraciones como *o* analíticas *o* sintéticas. Puede que nos anime el considerar otra vez lo que son los hechos en su efectiva complejidad. (Una cosa que sugiere es una reconsideración de 'César es calvo' y proposiciones similares; pero no puedo introducirme en ella.)

Hasta ahora, sin embargo, apenas hemos comenzado en serio; hemos meramente sentido la trepidación inicial que se experimenta cuando la firme plataforma del prejuicio comienza a deslizarse bajo nuestros pies. Quizá haya otros casos, u otros tipos de casos, en que no sea posible decir o que *y* es una 'parte del significado' de *x* o que no lo es, sin estar desorientados.

Supongamos que tomamos el caso de 'ser considerado bueno por mí' y 'ser aprobado por mí'. ¿Hemos de precipitarnos hacia esto con la dicotomía: o *bien* 'ser aprobado por mí' *es* parte del significado de 'ser considerado bueno por mí' *o no* lo es? ¿Es *obvio* que 'Creo que *x* es bueno pero no lo apruebo' es autocontradictorio? Naturalmente no es *verbalmente* autocontradictorio. Si es o no es 'realmente' contradictorio parece que sería difícil de establecer. Pensamos, naturalmente, que debe ser lo uno o lo otro —sólo que 'es difícil decidir *cuál*'; o que 'depende de cómo use las palabras'. ¿Pero son éstas realmente las dificultades que nos confunden? Naturalmente, *si* fuese seguro que toda oración *debe* ser o analítica o sintética, las dificultades *deberían* ser éstas. Pero entonces, no es seguro; ni siquiera se da explicación alguna de lo que significa la distinción, excepto por referencia a nuestro mediocre plan de trabajo. Sugiero que 'Creo que *x* es bueno pero no lo apruebo' bien es posible que no sea ni autocontradictorio ni tampoco 'de perfecto buen sentido' en el modo en que 'Creo que *x* es excitante pero no lo apruebo' *es* 'de perfecto buen sentido'.

Quizás este ejemplo no les choque como problemático. No puede esperarse que todos los ejemplos les parezcan igual a todos los oyentes. Tomemos algunos otros. ¿Es 'Lo que es bueno debe existir' analítica o sintética? Según la teoría de Moore, debe ser 'sintética'; sin embargo, él constantemente en *Principia Ethica* considera su verdad como dada de antemano. Y esto ilustra una de las principales desventajas de insistir en decir que una oración *debe* ser o analítica o sintética: usted está casi seguro de haber dejado de su mano algunas oraciones generales que ciertamente no son analíticas pero que encuentra difícil concebir como falsas; *i. e.* se ve colocado ante un 'conocimiento sintético *a priori*'. Tomemos la oración de mala fama 'El rosa se parece más al rojo que al negro'. Es precipitado declarar esto 'conocimiento sintético *a priori*' sobre la base de que 'ser más parecido al rojo que al negro' no es 'parte del significado' o 'parte de la definición' de 'rosa' y de que no es 'concebible' que el rosa sea más pare-

cido al negro que al rojo; yo me atrevería a decir, en la medida en que estas expresiones tengan algún significado claro, que *no lo es;* pero la cuestión es: *¿es* la cosa por tanto conocimiento 'sintético' *a priori?*

O, también, tomemos algunos ejemplos de Berkeley: ¿es *extenso* 'parte del significado' de *coloreado* o de *contorneado,* o *contorneado* 'parte del significado' de *extenso?* ¿Es 'est sed non percipitur' contradictorio (cuando se dice de un *sensum),* o no lo es? Cuando nos atormentamos así, ¿no vale la pena considerar la posibilidad de que estemos simplificando demasiado las cosas?

Qué hemos de decir en estos casos, cuáles son siquiera las posibilidades, es algo que por el momento yo no veo claramente. 1) Evidentemente, debemos arrojar el viejo plan de trabajo tan pronto como tomemos nota de la existencia de una distinción entre sintaxis y semántica. 2) Pero evidentemente también, nuestro *nuevo* plan de trabajo, el supuesto lenguaje 'ideal', es en muchos aspectos un modelo más inadecuado de cualquier lenguaje *efectivo:* su cuidadosa separación de sintaxis y semántica, sus listas de reglas y convenciones explícitamente formuladas y su cuidadosa delimitación de sus esferas de operación —son todos ellos desorientadores. Un lenguaje *efectivo* tiene pocas, si es que tiene algunas, convenciones explícitas, no tiene límites precisos en cuanto a las esferas de operación de las reglas ni una rígida separación de qué es sintáctico y qué semántico. 3) Finalmente, creo que puedo ver que hay dificultades con respecto a nuestros poderes de imaginación y con respecto al curioso modo en que es esclavizada por las palabras.

Para animarnos en la creencia de que este tipo de consideración puede resultar demoledora para la distinción 'analítico o sintético', consideremos un caso semejante y más familiar. ¿Parece, no es cierto, perfectamente obvio el que toda proposición debe tener una contradictoria? Sin embargo, no resulta ser así. Supongamos que yo vivo en armonía y amistad durante cuatro años con un gato; y entonces él suelta una filípica. Nos preguntamos, quizá, '¿Es él un gato real?, ¿o *no* es un gato real?' 'O lo *es,* o *no* lo *es,* pero no podemos estar seguros de cuál.' Ahora bien, de hecho esto no es así: *ni* 'Es un gato real' *ni* 'no es un gato real' se ajustan a los hechos semánticamente; cada una está diseñada para situaciones distintas de ésta: no podría decir la primera de algo que suelta filípicas, ni tampoco la última de algo que se ha comportado como esto lo ha hecho durante cuatro años. Hay dificultades semejantes para elegir entre 'Esto *es* una alucinación' y 'Esto *no* es una alucinación'. Con certero instinto, el hombre llano se vuelve en tales casos a Watson y dice: 'Bien, *¿qué diría usted* ahora?' '¿Cómo lo *describiría* usted?' La dificultad es precisamente ésta: no hay *ninguna* descripción breve que no sea desorientadora; la única cosa que hay que hacer, y que puede hacerse fácilmente, es presentar la descripción de los hechos con detalle. El lenguaje ordinario se avería en casos extraordinarios. (En tales casos, la causa de la avería es semántica.) Ahora bien, sin duda un lenguaje *ideal no* se averiaría, sea lo que fuere lo que sucediese. Al hacer

física, por ejemplo, donde nuestro lenguaje es atornillado en orden a describir precisamente casos complicados e inusuales con concisión, nos *preparamos lingüísticamente para lo peor.* En el lenguaje ordinario no lo estamos: *las palabras nos fallan.* Si hablamos como si un lenguaje ordinario debiera ser como uno ideal, representaremos incorrectamente los hechos.

Consideremos ahora 'ser extenso' y 'ser contorneado'. En la vida ordinaria nunca llegamos a una situación en la que aprendamos a decir que algo es extenso pero no contorneado ni conversamente. Todos nosotros hemos aprendido a usar, y hemos usado, las palabras sólo en casos en que es correcto usar ambas. Supongamos ahora que alguien dice '*x* es extenso pero no tiene contorno'. De alguna manera no podemos ver lo que esto 'podría significar' —no hay convenciones semánticas, explícitas o implícitas, que cubran este caso: sin embargo, no está prohibido en modo alguno—; no hay reglas limitadoras acerca de lo que podríamos o no podríamos decir *en casos extraordinarios.* No es tampoco *meramente* la dificultad de imaginar o experimentar casos extraordinarios la que nos causa rompederos de cabeza. Hay que tener en cuenta esto también: podemos sólo describir qué es lo que estamos tratando de imaginar, por medio de palabras que describen y evocan precisamente el caso *ordinario,* que estamos tratando de no tomar en cuenta. El lenguaje ordinario *ciega* la ya feble imaginación. Nos encontraríamos en dificultades, de este modo, si dijésemos '¿Puedo imaginar un caso en que un hombre ni estaría en casa ni tampoco no en casa?' Esto nos inhibe, porque pienso en el caso *ordinario* en que pregunto '¿Está él en casa?' y obtengo la respuesta 'No', cuando ciertamente él no está en casa. Pero suponiendo que sucede que *de antemano* imagino la situación en que le llamo justamente después de que ha muerto, entonces veo al punto que sería incorrecto decir cualquiera de ambas cosas. Así pues, en nuestro caso lo único que nos queda es imaginar o experimentar todos los tipos de situaciones raras y entonces volver repentinamente sobre uno mismo y preguntar: *¿ahora* diría que para ser extenso debe ser contorneado? Un giro nuevo podría ser exigido por casos raros.

Me gustaría decir, para concluir esta sección, que en el curso de subrayar que debemos prestar atención a los hechos del lenguaje *efectivo,* a lo que podemos y no podemos decir, y *precisamente* por qué, toma forma otro y converso punto. Aunque no valdrá forzar el lenguaje efectivo para ajustarlo a algún modelo preconcebido, no valdrá *igualmente,* habiendo descubierto los hechos sobre el 'uso ordinario', *quedar contentos* con esto, como si no hubiera más que discutir y descubrir. Puede haber multitud de cosas que podrían suceder y de hecho suceden y que exigirían un nuevo y mejor lenguaje para describirlas. Muy frecuentemente los filósofos se embarcan sólo en esta tarea cuando parecen estar usando retorcidamente las palabras de una manera que no tiene sentido de acuerdo con el 'uso ordinario'. Puede haber hechos extraordinarios, incluso con respecto a nuestra experiencia cotidiana, que los hombres llanos y el lenguaje llano pasen por alto.

III

El último y quizá menos importante punto que tengo que señalar es el siguiente: me parece que debe prestarse atención mucho más *detallada* a esa célebre pregunta, cuyo planteamiento ha dado luz a, y aún mantiene vivas, tantas teorías erróneas; a saber: ¿por qué llamamos cosas diferentes con el mismo nombre? En respuesta a ella, los filoprogenitivos inventan teorías sobre 'universales' y cosas por el estilo: alguna entidad u otra ha de ser aquello de lo que el 'nombre' es el nombre. Y en respuesta a *ellos,* los más cautos (los 'nominalistas') se han contentado usualmente con replicar simplemente que la razón por la que llamamos cosas diferentes con el mismo nombre es simplemente que las cosas son *similares:* no hay nada *idéntico* presente en ellas. Esta réplica es inadecuada en muchos respectos: no ataca, por ejemplo, la desorientadora forma en que se plantea la cuestión, ni profundiza suficientemente en las peculiaridades de la palabra 'similar'. Pero lo que yo deseo objetar contra ella esta noche es más bien esto: que *no es en lo más mínimo cierto* que todas las cosas que yo 'llamo por el mismo nombre (general)' *son* en general 'similares', en cualquier sentido ordinario de esta palabra de la que tanto se ha abusado.

Es una cosa muy extraña el que los 'nominalistas' se queden contentos con esta respuesta. No solamente no se ajusta a los hechos, sino que además, si ellos hubiesen examinado los hechos, que son, por sí mismos, bastante interesantes, podrían haber construido con poca molestia un argumento mucho más formidable contra sus oponentes. En la medida en que ellos dicen que las cosas *son similares,* siempre estará abierto para alguien el decir: 'Ah sí, similares *en un cierto respecto:* y ése sólo puede explicarse por medio de universales' (o cualquier otro nombre que ellos puedan preferir para este bien comprobado remedio); o también mantener que la similaridad es sólo 'inteligible' como *identidad* parcial; y cosas por el estilo. E incluso quienes no están persuadidos enteramente pueden, sin embargo, ir tan lejos como para admitir que los lenguajes de 'identidad' y de 'similaridad' son *alternativos,* siendo indiferente la elección entre ellos. Pero seguramente que si se nos mostrara evidente el que frecuentemente 'llamamos cosas diferentes con el mismo nombre', y por perfectamente 'buenas razones' [2], cuando las cosas no son ni siquiera 'similares' en cualquier sentido ordinario, se volvería excesivamente difícil mantener que hay algo 'idéntico' presente en cada una de ellas —y después de todo es en la *refutación* de esta posición en lo que el nominalista está realmente interesado. No se trata, por cierto, de que podamos realmente *refutar*la, o que esperemos curar los incurables que desde hace mucho tiempo han alcanzado el estadio terciario de los universales.

Dejando de un lado las disputas históricas, es una cuestión urgente el

[2] No estamos interesados en la mera equivocación, naturalmente.

que se desarrolle una doctrina acerca de los varios tipos de buenas razones para el hecho de que 'llamamos cosas [3] diferentes con el mismo nombre'. Esta es una cuestión absorbente, pero habitualmente olvidada, en la medida en que yo lo sé, por los filólogos tanto como por los filósofos. Dado que está en la tierra de nadie entre ellos, cae entre las dos escuelas; desarrollar tal doctrina plenamente sería muy complicado y quizá tedioso; pero también muy útil en muchas formas. Exige el estudio de lenguajes *efectivos, no* ideales. El que los semánticos polacos han discutido tales cuestiones ni lo sé ni lo creo. Aristóteles lo hizo en muy considerable medida, pero fragmentaria e inexactamente.

Procederé al punto a dar simplemente algunos de los casos más obvios en donde las razones para 'llamar diferentes tipos de cosas con el mismo nombre' no deben ser pasadas por alto ligeramente como 'similaridad'. Y a mostrar cómo la consideración de estos hechos puede ponernos en guardia contra errores que son constantes en filosofía.

1. Un caso muy simple realmente es el frecuentemente mencionado por Aristóteles: el adjetivo 'sano'; cuando hablo de un cuerpo sano y también de un aspecto sano, de ejercicio sano, la palabra *no* está precisamente usándose *equívocamente.* Aristóteles diría que está usándose 'parónimamente' [4]. En este caso hay lo que podemos llamar un sentido *nuclear primario* de 'salud': el sentido en que 'salud' se usa respecto de un cuerpo sano; lo llamo *nuclear* porque está 'contenido como una parte' en los otros dos sentidos explicados como 'productor de cuerpos sanos' y 'proveniente de un cuerpo sano'.

Este es un caso simple, fácilmente entendido. No obstante, constantemente es olvidado cuando empezamos a discutir sobre si una determinada palabra *tiene* 'dos sentidos' o *no* tiene dos sentidos. Me acuerdo de mí mismo disputando sobre si 'existe' tiene dos sentidos (en cuanto usada respecto de objetos materiales y luego de *sensa),* o sólo uno: en realidad hubiésemos estado de acuerdo en que 'existe' se usa parónimamente, sólo que él llamaba a esto 'tener dos sentidos' y yo no. El artículo de Prichard [5] sobre ἀγαθόν (en Aristóteles) contiene un ejemplo clásico de malentendido sobre paronimia, atormentándose por ello sobre si una palabra realmente 'tiene siempre el mismo significado' o 'tiene diversos significados diferentes'.

Ahora bien, ¿hemos de darnos por contentos diciendo que el ejercicio, el aspecto y el cuerpo se llaman todos 'sanos' 'porque son similares'? Tal observación no puede dejar de ser desorientadora. ¿Por qué la hacemos? ¿Y por qué no dirigir la atención a los hechos importantes y efectivos?

2. El siguiente caso que tomaré es lo que Aristóteles llama términos 'análogos'. Cuando A:B :: X:Y entonces A y X se llaman frecuentemente

[3] Estrictamente, *tipos* de cosas más que cosas *particulares.*

[4] Pero hay otras variedades de paronimia naturalmente.

[5] 'The Meaning of ΑΓΑΘΟΝ in the *Ethics* of Aristotle', de H. A. Prichard. Reimpreso en su *Moral Obligation,* Oxford, 1949.

con el mismo nombre, por ejemplo, el pie de una montaña y el pie de una lista. Aquí hay una buena razón para llamar a ambas cosas 'pies', ¿pero hemos de decir que son 'similares'? No en cualquier sentido ordinario. Podemos decir que las relaciones en que ellos están con B e Y respectivamente son relaciones similares. Perfectamente: pero A y X no son las relaciones en que ellos están; y probablemente quedaría desorientado cualquiera a quien se le dijese que al llamar tanto a A como a X 'pies' yo estaba llamando la atención hacia la 'similaridad' entre ellos. En cualquier caso, es muy necesario recordar que 'similaridad' cubre esas posibilidades si ha de hacerlo así. (Un caso especialmente severo de 'analogía' surge cuando un término se usa, como Aristóteles dice, 'en diferentes categorías': por ejemplo, cuando hablo de 'cambio' como cambio cualitativo, cambio de posición, lugar, etc., ¿hasta qué punto es cierto decir que estos 'cambios' son 'similares'?)

3. Otro caso es aquel en que llamo a B con el mismo nombre que a A, porque se parece a A, a C con el mismo nombre porque se parece a B, a D ... y así sucesivamente. Pero últimamente A y, pongamos, D no se parecen entre sí en ningún sentido reconocible en absoluto. Este es un caso muy común; y los peligros son obvios, ¡cuando buscamos algo 'idéntico' en todos ellos!

4. Otro caso que se encuentra comúnmente es éste. Tomemos una palabra como 'fascista'; originalmente connota, pongamos por caso, una gran cantidad de características a la vez: digamos *x, y* y *z*. Ahora bien, usaremos 'fascista' subsecuentemente respecto de cosas que poseen sólo *una* de estas notorias características. Así las cosas llamadas 'fascista' en estos sentidos, que podemos llamar sentidos 'incompletos', no necesitan ser similares en absoluto entre sí. Esto frecuentemente nos confunde, especialmente cuando el sentido original 'completo' ha sido olvidado; comparemos los diversos significados de 'cinismo': ¡qué confusos quedaríamos hallando la 'similaridad' ahí! A veces la 'incompletud' del parecido va aparejada con una positiva falta de parecido, de modo que inventamos una expresión para señalarlo como una advertencia, por ejemplo, 'amor interesado'.

5. Otro caso mejor conocido es el de un llamado determinable y sus determinados: color y rojo, verde, azul, etc., o mejor rojos, verdes, azules, etcétera, 'absolutamente específicos'. Puesto que éste es mejor conocido, no lo discutiré, aunque de hecho soy más bien escéptico sobre las explicaciones usualmente dadas. En vez de ello, debería señalarse cuán común es este tipo de relación y que debería sospecharse en casos en que somos proclives a pasarla por alto. Un ejemplo chocante es el caso de 'placer': de los placeres podemos decir no solamente que se parecen entre sí en ser placenteros, sino también que *difieren* precisamente en el modo en que son placenteros [6]. Ningún error mayor podría hacerse que el error hedonista (copiado por no-hedonistas) de pensar que el placer es siempre un sentimiento similar unitario, aislable de algún modo de las diversas actividades que lo 'originan'.

[6] Si decimos que todos se llaman 'placeres' 'porque son similares', pasaremos por alto este hecho.

6. Otro caso que frecuentemente proporciona confusiones es el de palabras como 'joven' y 'amor', las cuales a veces significan el objeto amado o la cosa que es joven, y otras veces la pasión 'Amor' o la cualidad (?) 'joven'. Estos casos son, por cierto, fáciles (¿tal vez *como* 'sano'?). Pero supongamos que tomamos el nombre 'verdad': aquí hay un caso en que los desacuerdos entre diferentes teóricos han girado ampliamente sobre si lo interpretaban como un nombre de una sustancia, de una cualidad o de una relación.

7. Finalmente, deseo tomar un tipo de caso especialmente interesante, que es quizá más común y que está en el fondo de más embrollos que lo que sospechamos. Tomemos el sentido en que hablo de un palo de *cricket* y una pelota de *cricket* y un árbitro de *cricket*. La razón de que todos sean llamados por el mismo nombre es quizá que cada uno tiene su parte —su parte *propia especial*— a desempeñar en la actividad llamada jugar al *cricket;* no vale decir que *cricket* significa *simplemente* 'usado en cricket': pues no podemos explicar lo que queremos decir con *'cricket', excepto* explicando las partes especiales desempeñadas en el juego del *cricket* por el palo, la pelota, etc. La sugerencia de Aristóteles fue que la palabra 'bueno' podría usarse de esa forma; en cuyo caso es obvio cuán descaminados andaríamos si buscásemos una 'definición' de la palabra 'bueno' en cualquier sentido ordinario simple; o si buscásemos el modo en que las cosas 'buenas' son 'similares' unas a otras, en cualquier sentido ordinario. Si tratásemos de encontrar con tales métodos lo que *'cricket'* significa, muy probablemente concluiríamos que era también una inanalizable cualidad supersensible simple.

Otra cosa que se vuelve clara a partir de estos ejemplos es que la distinción, aparentemente de sentido común, entre '¿Qué es el significado de la palabra *x?*' y '¿Qué cosas particulares *son x* y en qué grados?' no es de ningún modo de aplicación universal. Las preguntas no pueden ser distinguidas en esos casos. O un caso similar sería una expresión como 'jugar al *golf':* no tiene sentido preguntar '¿Cuál es el significado de jugar al *golf?*' '¿Qué cosas son jugar al *golf?*' Aunque *tiene* sentido preguntar qué actividades componentes constituirán jugar al *golf,* qué complementos se usan al jugar al *golf* (clubs de *'golf',* etc.) y en qué formas. Aristóteles sugiere que 'felicidad' es una palabra de este tipo; en cuyo caso es evidente cuán descaminados andaremos si la tratamos como si fuese una palabra como 'blancura'.

Estos ejemplos sumariamente tratados son suficientes para mostrar cuán esencial es tener un conocimiento total de las diferentes razones por las que llamamos cosas diferentes con el mismo nombre, antes de que podamos embarcarnos confiadamente en una investigación. Si nos precipitamos con la exigencia de una definición en la manera simple de Platón o muchos otros

filósofos, si usamos la rígida dicotomía 'mismo significado, diferente significado', o 'Lo que *x* significa', como distinto de 'las cosas que son *x*', liaremos simplemente las cosas. Quizá algunas personas estén ahora discutiendo estas cuestiones seriamente. Todo lo que se puede encontrar en las Lógicas tradicionales es la mención de que hay, además de palabras unívocas y equívocas, 'también palabras análogas'; lo cual, sin ulterior explicación, se usa para agrupar todos los casos en que una palabra no siempre tiene absolutamente el mismo significado, ni tampoco diversos significados absolutamente diferentes. Todo lo que los teóricos de la 'similaridad' logran es decir que todas las cosas llamadas por algún nombre son similares a algún patrón, o que todas son más similares entre sí que cualquiera de ellas lo es a algo distinto; lo cual es *obviamente* incierto. Cualquiera que desee ver la complejidad del problema sólo tiene que ponerse a consultar en un (buen) diccionario una palabra tal como 'cabeza': los diferentes significados de la palabra 'cabeza' estarán relacionados entre sí en todas las suertes de modos diferentes a la vez.

Resumamos, pues, lo defendido en este escrito. En primer lugar, la expresión 'el significado de una palabra' es una expresión espúrea. En segundo lugar, y en consecuencia, se necesita un reexamen de expresiones como las dos que discuto, 'ser parte del significado de' y 'tener el mismo significado'. Sobre estas cuestiones, los dogmáticos necesitan espoleamiento; aunque la historia realmente sugiere que a veces puede que sea mejor dejar que duerman los dogmáticos.

CAPÍTULO 4

Otras mentes [1]

Me siento de acuerdo con la mayoría, y especialmente con las partes más importantes, de lo que el señor Wisdom ha escrito, tanto en su presente ensayo como en su provechosa serie de artículos sobre 'Otras mentes' y otras cuestiones. Me siento lamentablemente seguro, asimismo, de que se debe al menos ser una especie de tonto para meterse en un encumbrado terreno tan bien pateado por los ángeles. Como máximo sólo puedo esperar hacer una contribución a una parte del problema, en donde parece que un poco más de laboriosidad pudiera aún ser útil. Sólo podría desear que fuese una parte más central. De hecho, sin embargo, me encontré incapaz de acercarme al centro mientras no podía aún avanzar en la periferia. Y el propio señor Wisdom quizá pueda sentir simpatía hacia una política de dividir cabellos para prevenir el horripilarlos.

El señor Wisdom, sin duda correctamente, considera que la 'Condición' * es introducida por preguntas tales como '¿Cómo sabemos que otro hombre está enojado?' El también cita otras formas de la pregunta '¿Conocemos (siempre)?', '¿Podemos conocer?', '¿Cómo podemos conocer?' los pensamientos, sentimientos, sensaciones, la mente, etc., de otra creatura, y otras por el estilo. Pero parece probable que cada una de estas otras preguntas sea un tanto diferente de la primera; y ésta sola ha sido suficiente para mantenerme preocupado, y es a la que atenderé.

El método del señor Wisdom es proceder a preguntar: *¿Es del mismo modo en que sabemos* que una cacerola está hirviendo, o que hay una fiesta en la puerta de al lado, o el peso de los cardos? Pero me pareció que quizá, según él procedía, no estaba dando una explicación enteramente correcta (quizá sólo porque era demasiado precipitada) de lo que diríamos si se nos preguntase '¿Cómo sabe usted?' estas cosas. Por ejemplo, en el caso de la fiesta, decir que lo sabíamos 'por analogía' sería en el mejor de los casos una respuesta sofisticada (y una a la que algunos sofisticados podrían preferir la expresión 'por inducción'), mientras que por añadidura parece in-

[1] Reimpreso de *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume XX (1946), por cortesía del editor.

* *'Predicament'. (T.)*

correcta porque, según creo, no pretendemos *conocer* por analogía, sino sólo *argumentar* por analogía. De aquí que fui llevado a considerar qué tipo de cosa sucede efectivamente cuando a la gente ordinaria se le pregunta '¿Cómo sabes?'

Mucho depende, obviamente, del tipo de cosa acerca de la cual se nos pregunta '¿Cómo sabes?', y habrá muchos tipos de casos que yo no cubriré en absoluto, o que no cubriré en detalle. El tipo de enunciado que parece más simple, y al mismo tiempo, a primera vista, no distinto de 'El está enojado', es un enunciado como 'Esto es un jilguero' ('La cacerola está hirviendo') —un enunciado de hecho empírico, presente, particular—. Este es el tipo de enunciado en cuya formulación se nos puede preguntar '¿Cómo sabes?' y el tipo que, al menos a veces, decimos que no sabemos, sino sólo creemos. Puede servir para un pretexto tanto como para otro.

Cuando hacemos una aserción tal como 'Hay un jilguero en el jardín' o 'El está enojado', hay un sentido en el que implicamos que estamos seguros de ello o que lo sabemos ('Pero consideré que lo *sabías*', dicho con tono de reproche), aunque lo que implicamos, en un sentido similar y más estrictamente, es sólo que lo *creemos*. Al hacer tal aserción, por tanto, estamos directamente expuestos a las preguntas: 1) '*¿Sabes* que lo hay?' '*¿Sabes* que lo es?', y 2) '*¿Cómo* lo sabes?' Si en respuesta a la primera pregunta respondemos 'Sí', se nos puede preguntar la segunda, e incluso la primera pregunta sola es comúnmente considerada como una invitación a enunciar, no meramente *si*, sino también *cómo* lo sabemos. Pero, por otra parte, bien podemos replicar 'No' en respuesta a la primera pregunta: 'No, pero pienso que lo hay', 'No, pero creo que lo hay'. Pues la implicación de que lo sé o estoy seguro no es estricta: no estamos por entero estrictamente (extremamente o suficientemente) educados. Si hacemos esto, entonces estamos expuestos a la pregunta que podría también habernos sido planteada sin preliminares, '¿Por qué crees eso?' (o '¿Qué te hace pensar así?', '¿Qué te induce a suponerlo?', etc.).

Hay una peculiar diferencia entre las dos formas de reto: '*¿Cómo* lo sabes?' y '*¿Por qué* lo crees?' No parece que preguntemos nunca '*¿Por qué* lo sabes?' o '*¿Cómo* lo crees?' Y en éste, así como en otros aspectos que serán advertidos después, no solamente otras palabras tales como 'suponer', 'asumir', etc., sino también las expresiones 'estar seguro' y 'estar cierto', siguen el ejemplo de 'creer', no el de 'conocer'.

Una u otra pregunta, '¿Cómo lo sabes?' o '¿Por qué lo crees?', bien puede que se formule sólo por respetuosa curiosidad, por un genuino deseo de aprender. Pero también ambas pueden formularse como preguntas *remarcadas*, y, cuando lo son, interviene una diferencia más. '¿Cómo lo sabes?' sugiere que quizá *no* lo sepas en absoluto, mientras que '¿Por qué lo crees?', sugiere que quizá *no debas* creerlo. No hay ninguna sugerencia [2] de

[2] Pero en casos y sentidos especiales, la hay —por ejemplo, si alguien ha anunciado una información ultrasecreta, podemos preguntar, '¿Cómo lo sabes *tú*?', molestamente.

que no *debas* saberlo o de que *no* lo creas. Si la respuesta a '¿Cómo lo sabes?'o a '¿Por qué lo crees?' es considerada insatisfactoria por el retador, él procede de modo bastante diferente en los dos casos. Su siguiente salida será, en un caso, algo como 'Entonces *no* sabes una cosa así', o 'Pero eso no lo prueba: en ese caso realmente no lo sabes en absoluto', y en el otro caso, algo como 'Esa es una evidencia muy pobre para aceptarla: no debes creerlo sobre la base de ella sola' [3].

La 'existencia' de tu alegada creencia no es puesta en duda, pero la 'existencia' de tu alegado conocimiento *es* puesta en duda. Si queremos decir que 'Yo creo', y similarmente 'Yo estoy seguro' y 'Yo estoy cierto', son descripciones de estados o actitudes mentales de carácter subjetivo o cognitivo, o cosas por el estilo, entonces 'Yo sé' no es eso, o al menos no es meramente eso: funciona de modo diferente al hablar.

'Pero naturalmente', se dirá, '«Yo sé» es obviamente más que eso, más que una descripción de mi propio estado. Si *sé, no puedo estar equivocado.* Siempre puedes mostrar que no sé mostrando que estoy equivocado, o que puedo estar equivocado, o que yo no sabía mostrando que podría haber estado equivocado. *Ese es* el modo en que conocer difiere incluso de estar tan cierto como se pueda estar.' Esto debe ser considerado a su debido tiempo, pero primero consideremos los tipos de respuesta que pueden darse en respuesta a la pregunta '¿Cómo lo sabes?'

Supongamos que yo he dicho 'Hay un alcaraván al fondo del jardín', y que tú preguntas '¿Cómo lo sabes?'; mi réplica puede tomar muy diferentes formas:

a) Yo me crié en los pantanos.
b) Yo lo oí.
c) El guardia lo contó.
d) Por su retumbar.
e) Por el sonido retumbante.
f) Porque está retumbando.

Podemos decir, más o menos, que las tres primeras son respuestas a las preguntas '¿Cómo llegas a saberlo?', '¿Cómo estás en posición de saberlo?' o '¿Cómo lo sabes tú?', entendidas de maneras diferentes; mientras que las otras tres son respuestas a '¿Cómo puedes distinguirlo?', entendida de maneras diferentes. Esto es, puedo considerar que has estado preguntando:

1) ¿Cómo llego a estar en posición de saber sobre alcaravanes?
2) ¿Cómo llego a estar en posición de decir que hay un alcaraván aquí y ahora?

[3] Una variante interesante en el caso del saber sería '*No debes decir* (no tienes derecho a decir) que lo sabes en absoluto'. Pero naturalmente ésta es sólo superficialmente similar a 'No debes creerlo'; debes *decir* que lo crees, si de hecho lo crees, por muy pobre que sea la evidencia.

3) ¿Cómo distingo (puedo distinguir) alcaravanes?
4) ¿Cómo distingo (puedo distinguir) la cosa que está aquí y ahora como un alcaraván?

La implicación es que a fin de saber que esto es un alcaraván, debo haber:

1) sido criado en unos alrededores en los que pudiera familiarizarme con alcaravanes;
2) tenido una cierta oportunidad en el caso presente;
3) aprendido a reconocer o distinguir alcaravanes;
4) logrado reconocer o distinguir esto como un alcaraván.

1) y 2) significan que mis experiencias deben haber sido de ciertos géneros, que yo debo haber tenido ciertas oportunidades; 3) y 4) significan que yo debo haber ejercitado un cierto tipo y cantidad de agudeza [4].

Las preguntas planteadas en 1) y 3) conciernen a nuestras experiencias *pasadas*, a nuestras oportunidades o nuestras actividades de aprender a discriminar o discernir, y, ligado con ambas, a la corrección o lo que fuere de las usanzas lingüísticas que hemos adquirido. De estas anteriores experiencias depende cuán *bien* conozcamos las cosas, precisamente como, en diferentes pero emparentados casos de 'conocer', es de anteriores experiencias de las que depende cuán *extensamente* o cuán *íntimamente* conocemos: conocemos a una persona de vista o íntimamente, una ciudad de cabo a rabo, una prueba de atrás hacia adelante, un oficio con todo detalle, un poema palabra por palabra, a un francés cuando vemos uno. 'El no sabe qué bueno es (el hambre real)' significa que él no ha tenido bastante experiencia para ser capaz de reconocerlo y distinguirlo de otras cosas ligeramente parecidas. Según qué bien yo conozca una cosa, y según el tipo de cosa que sea, yo puedo reconocerla, describirla, reproducirla, dibujarla, recitarla, aplicarla, y así sucesivamente. Enunciados como 'Sé *muy bien* que no está enojado' o 'Sabes *muy bien* que no es algodón', aunque tratan por cierto del caso en curso, adscriben la excelencia del conocimiento a la experiencia pasada, tal como lo hace la expresión general 'Eres bastante viejo para saberlo mejor' [5].

Por contraste, las preguntas planteadas en 2) y 4) conciernen a las circunstancias del caso en curso. Aquí podemos preguntar '¿Cuán *precisamente*

[4] 'Lo sé, *lo sé*, lo he visto un centenar de veces, no te molestes en decírmelo' se queja de una superabundancia de oportunidad; 'tomar un serrucho por un halcón' formula un mínimo de agudeza en el reconocimiento o clasificación. 'Tan bien como que me llamo Pedro' se dice para tipificar algo que *debo* haber experienciado y *debo* haber aprendido a discriminar.

[5] Los adverbios que pueden insertarse en '¿Cómo (cuán) ... lo sabes?' son pocos en número y caen en todavía menos clases. No hay prácticamente superposición con los que pueden insertarse en '¿Cómo (cuán) ... lo crees?' (firmemente, sinceramente, genuinamente, etc.).

lo sabes?' Puedes saberlo con seguridad, muy positivamente, oficialmente, basándote en su autoridad, de fuentes incuestionables, sólo indirectamente, y así sucesivamente.

Algunas de las respuestas a la pregunta '¿Cómo lo sabes?' son descritas, bastante extrañamente, como 'razones para saber', o incluso a veces como 'razones por las que sé', a pesar del hecho de que no preguntamos '¿Por qué lo sabes?' Ahora bien, seguramente que, según el Diccionario, 'razones' deberían darse en respuesta a la pregunta '¿Por qué?' precisamente como de hecho damos razones para creer en respuesta a la pregunta '¿Por qué lo crees?' Sin embargo, hay que hacer una distinción aquí. '¿Cómo sabes que I. G. Farben trabajó para la guerra?' 'Tengo todas las razones para saberlo: serví en la comisión investigadora': aquí dar mis razones para saber es enunciar cómo llego a estar en posición de saberlo. Del mismo modo usamos las expresiones 'Lo sé *porque* lo vi hacerlo' o 'Lo sé *porque* lo consulté hace sólo diez minutos'; éstas son similares a 'Así es: *es* plutonio. ¿Cómo lo supiste?' 'Estudié un buen rato de física en el Instituto antes de dedicarme a la filología', o a 'Debo saberlo: estuve sólo un par de metros más allá'. Las razones para *creer* por otro lado son normalmente un asunto muy diferente (una lista de síntomas, argumentos a favor, etc.), aunque hay casos en que damos como razones para creer el haber estado en una posición en la que podíamos obtener buena evidencia: '¿Por qué crees que estaba mintiendo?' 'Yo estaba observándolo muy de cerca'.

Entre los casos en que damos nuestras razones para saber cosas, una clase especial e importante está formada por aquellos en que citamos autoridades. A la pregunta '¿Cómo sabes que la elección es hoy?', estoy autorizado a replicar 'Lo leí en *The Times*', y a la pregunta '¿Cómo sabes que los persas fueron vencidos en Marathón?', estoy autorizado a replicar 'Herodoto afirma expresamente que lo fueron'. En estos casos 'conocer' se usa correctamente: sabemos 'de segunda mano' cuando podemos citar una autoridad que estuvo en posición de conocer (posiblemente también él sólo de segunda mano) [6]. El enunciado de una autoridad me hace apercibirme de algo, me capacita para saber algo que de otro modo yo no hubiese conocido. Es una fuente de conocimiento. En muchos casos contrastamos tales razones para saber con otras razones para creer la mismísima cosa: 'Aunque no lo supiéramos, aunque él no lo hubiera confesado, la evidencia contra él sería bastante para colgarlo'.

Es evidente, naturalmente, que este tipo de 'conocimiento' está 'sujeto

[6] Conocer de segunda mano, o por autoridad, no es lo mismo que 'conocer indirectamente', sea lo que fuere lo que esta difícil y quizás artificial expresión pueda significar precisamente. Si un asesino 'confiesa', entonces, sea cual fuere nuestra opinión del valor de la 'confesión', no podemos decir que 'nosotros (sólo) sabemos indirectamente que él lo hizo', ni podemos hablar así cuando un testigo presencial, fiable o infiable, ha afirmado que vio al hombre hacerlo. Consecuentemente, no es correcto, tampoco, decir que el propio asesino conoce 'directamente' que él lo hizo, sea lo que fuere precisamente lo que pueda significar 'conocer indirectamente'.

a error', debido a la no fiabilidad del testimonio humano (parcialidad, confusión, mentira, exageración, etc.). Sin embargo, la ocurrencia de una pieza de testimonio humano altera radicalmente la situación. Decimos 'Nunca sabremos cuáles fueron los sentimientos de César en el campo de la batalla de Filipo', porque no dejó cuenta escrita de ellos; *si* lo *hubiese* hecho, entonces decir 'Nunca sabremos' no funcionaría del mismo modo, aunque todavía pudiéramos encontrar razones para decir 'No suena muy plausible: nunca sabremos *realmente* la *verdad*' y cosas parecidas. Naturalmente, somos juiciosos: no decimos que sabemos (de segunda mano) si hay cualquier razón especial para dudar del testimonio; pero tiene que haber *alguna* razón. Es fundamental al hablar (como en otros asuntos) que estamos autorizados a confiar en los demás, excepto en la medida en que haya alguna razón concreta para desconfiar de ellos. Creer en las personas, aceptar su testimonio, es la, o una principal, clave del hablar. No practicamos juegos (competitivos), excepto en la creencia de que nuestro oponente está tratando de ganar: si no lo está haciendo, no es un juego, sino algo diferente. Del mismo modo, no hablamos con personas (descriptivamente), excepto en la creencia de que están tratando de transmitir información [7].

Es ahora el momento de volver a la pregunta '¿Cómo puedes reconocerlo?', *i.e.* a los sentidos 2) y 4) de la pregunta '¿Cómo lo sabes?' Si tú has preguntado '¿Cómo sabes que es un jilguero?', entonces yo puedo replicar 'Por su conducta', 'Por sus marcas', o, con más detalle, 'Por su cabeza roja', 'Porque come cardos'. Esto es, indico, o expongo en alguna medida con algún grado de precisión, los rasgos de la situación que me capacitan para reconocerlo como algo que ha de describirse en el modo en que lo describí. Entonces pueden todavía oponerte de diversas maneras a que yo diga que es un jilguero, sin 'discutir mis hechos' lo más mínimo, lo cual es un paso más con el que debemos tratar después. Puedes objetar:

1) Pero los jilgueros *no* tienen la cabeza roja.

1*a*) Pero eso no es un *jilguero*. Por tu misma descripción yo puedo reconocerlo como un reyezuelo moñudo *.

2) Pero eso no es bastante: muchísimos otros pájaros tienen la cabeza roja. Lo que dices no lo prueba. Con todo lo que sabes, puede ser un carpintero.

Las objeciones 1) y 1*a*) pretenden que, de un modo u otro, yo soy evidentemente incapaz de reconocer jilgueros. Puede ser 1*a*) que yo no he aprendido el nombre correcto (habitual, popular, oficial) que se aplica a la creatura

[7] El apoyarse en la autoridad de los demás es fundamental, también, en varios asuntos especiales, por ejemplo, para la corroboración y para la corrección de nuestro uso de palabras, que aprendemos de los demás.

* El juego del autor con las palabras *'goldfinch'* (jilguero) y *'goldcrest'* (reyezuelo moñudo) es, supongo, intraducible al castellano. *(T.)*

('¿Quién te enseñó a usar la palabra «jilguero»?') [8]; o puede ser que mis poderes de discernimiento, y consecuentemente de clasificación, nunca hayan sido aplicados seriamente en estos asuntos, de manera que quedo confuso en cuanto a cómo distinguir las diversas especies de pájaros ingleses pequeños. O, naturalmente, puede ser una pizca de ambas cosas. Al hacer este tipo de acusación, quizá tenderías no tanto a usar la expresión 'No sabes' o 'No debes decir que sabes' como, en cambio, 'Pero eso *no es* un jilguero *(jilguero)*', o 'Entonces te equivocas al llamarlo un jilguero'. Pero no obstante, si fueses preguntado, negarías ciertamente el enunciado de que yo sé que es un jilguero.

Es en el caso de la objeción 2) en el que estarías más inclinado a decir directamente 'Entonces no lo sabes'. Puesto que no lo prueba, no es bastante para probarlo. Varios puntos importantes aparecen aquí:

a) Si dices 'Eso no es bastante', entonces debes tener en mente alguna falta más o menos definida. 'Para ser un jilguero, además de tener cabeza roja debe también tener las marcas de los ojos características'; o '¿Cómo sabes que no es un carpintero? Los carpinteros tienen la cabeza roja también'. Si no hay ninguna falta definida, que estés al menos preparado para especificar si se te presiona, entonces es bobo (ultrajante) continuar diciendo 'Eso no es bastante'.

b) Bastante es bastante: no significa todo. Bastante significa que es bastante mostrar que (dentro de lo razonable, y para los propósitos e intentos presentes) 'no puede' ser algo distinto, no hay lugar para una descripción alternativa, opuesta. *No* significa, por ejemplo, que es bastante mostrar que no es un jilguero *disecado*.

c) *'Por* su cabeza roja', dada como respuesta a '¿Cómo lo sabes?' requiere cuidadosa consideración; en particular difiere muy materialmente de *'Porque* tiene cabeza roja', que es también dada a veces como respuesta a '¿Cómo lo sabes?', y es comúnmente dada como respuesta a '¿Por qué lo crees?' Está mucho más emparentada con contestaciones obviamente 'vagas' tales como 'Por sus marcas' o 'Por su conducta' de lo que parece a primera vista. Nuestra pretensión, al decir que sabemos (*i.e.* que podemos distinguir) es *reconocer:* y reconocer, al menos en este tipo de caso, consiste en ver, o sentir de algún otro modo, un rasgo o rasgos que estamos seguros de que son similares a algo advertido (y usualmente nombrado) antes, en alguna ocasión anterior en nuestra experiencia. Pero esto que vemos, o sentimos de algún otro modo, no es necesariamente *describible con palabras,* menos aún describible con detalle, y con palabras no comprometedoras, y por cual-

[8] El nombrar incorrectamente no es un asunto trivial o risible. Si nombro incorrectamente desorientaré a los demás, y también malentenderé la información que los demás me dan. 'Por cierto, yo lo sabía todo sobre su condición perfectamente, pero nunca me di cuenta de que era *diabetes;* creí que era cáncer, y todos los libros coinciden en que es incurable; si sólo hubiese sabido que era diabetes, habría pensado en insulina al punto'. Saber *qué es una cosa* es, en una importante medida, saber cuál es el nombre, y el nombre correcto, que le corresponde.

quiera que desees. Casi todo el mundo puede reconocer una mirada turbia o el olor del alquitrán, pero pocos pueden describirlos no comprometidamente, *i.e.* de forma distinta que 'turbia' o 'de alquitrán'; muchos pueden reconocer, y 'con certeza', oportos de diferentes cosechas, modelos de diferentes casas de modas, matices de verde, modelos automovilísticos por detrás, y así sucesivamente, sin ser capaces de decir *'cómo* los reconocen', *i.e.* sin ser capaces de 'ser más detallados sobre ello' —sólo pueden decir que pueden distinguirlos 'por el sabor', ' por el corte', etc. Así pues, cuando digo que puedo distinguir el pájaro 'por su cabeza roja', o que conozco a un amigo 'por su nariz', implico que hay algo *peculiar* en la cabeza roja o en la nariz, algo peculiar en los jilgueros o en él, por lo que tú (siempre) puedes reconocerlos. En vista de la escasez y crudeza de las palabras clasificatorias que hay en cualquier lenguaje comparadas con el infinito número de rasgos que son reconocidos, o que podrían ser diferenciados y reconocidos, en nuestra experiencia, no es de extrañar que una y otra vez tengamos que recurrir a las expresiones que comienzan con 'por', y que no seamos capaces de *decir,* ulterior y precisamente, *cómo* podemos distinguirlos. Frecuentemente conocemos ciertas cosas muy bien, cuando escasamente somos capaces de decir 'por' qué las conocemos, aunque sólo sea porque no hay nada especial respecto a ellas. Cualquier respuesta que comience con 'Por' tiene, intencionalmente, esta redentora 'vaguedad'. Por el contrario, una respuesta que comience con 'Porque' es peligrosamente definida. Cuando digo que es un jilguero 'Porque tiene la cabeza roja', eso implica que todo lo que yo advertí, o necesité advertir, de él es que su cabeza es roja (nada especial o peculiar sobre el matiz, forma, etc., de la mancha); de modo que implico que no hay ningún otro pájaro pequeño inglés que tenga cualquier tipo de cabeza roja, excepto el jilguero.

d) Cada vez que digo que sé, siempre estoy sometido a que se considere que pretendo que, en un cierto sentido apropiado al tipo de enunciado (y a los intentos y propósitos presentes), soy capaz de *probar*lo. En el presente, muy común, tipo de caso, 'probar' parece significar enunciar cuáles son los rasgos del caso actual que son suficientes para constituirlo como uno que es correctamente describible del modo en que lo hemos descrito, y no de cualquier otro modo que varíe relevantemente. Generalmente hablando, los casos en que puedo 'probar' son casos en los que usamos la fórmula 'porque'; los casos en que 'sabemos pero no podemos probar' son casos en los que nos refugiamos en la fórmula 'por'.

Creo que los puntos hasta ahora planteados son los más genuina y normalmente planteados por la pregunta '¿Cómo sabes?' Pero hay otras, ulteriores, cuestiones planteadas a veces bajo la misma rúbrica, y especialmente por filósofos, que pueden ser juzgadas más importantes. Estas son los rompederos de cabeza sobre 'realidad' y sobre estar 'seguro y cierto'.

Hasta ahora, al retarme con la pregunta '¿Cómo lo sabes?', no se considera que hayas *puesto en duda mis credenciales tal como fueron enunciadas,* aunque me has preguntado cuáles eran; ni has *discutido mis hechos* (los hechos sobre los que me estoy basando para probar que es un jilguero), aunque me has pedido que los detalle. Es este ulterior tipo de reto el que puede ahora hacerse, un reto en cuanto a la *fiabilidad* de nuestras pretendidas 'credenciales' y de nuestros pretendidos 'hechos'. Tú puedes preguntar:

1) ¿Pero sabes que es un jilguero *real?* ¿Cómo sabes que no estás soñando? Y, después de todo, ¿no podría ser uno disecado? ¿Y es la cabeza realmente roja? ¿No pudo haber sido teñida?, ¿o no hay quizá una luz rara reflejada en ella?

2) ¿Pero estás seguro de que es el rojo *apropiado* para un jilguero? ¿Estás completamente seguro de que no es demasiado naranja? ¿No es quizá una nota un poco estridente para un alcaraván?

Estos dos tipos de rompederos de cabeza son distintos, aunque muy probablemente pueden combinarse o confundirse, o puede que choquen entre sí: por ejemplo, '¿Estás seguro de que es realmente roja?' puede significar '¿Estás seguro de que no es naranja?' o también '¿Estás seguro de que no es precisamente la luz peculiar?'

1. *Realidad*

Si me preguntas '¿Cómo sabes que es un palo real?' '¿Cómo sabes que está realmente torcido?' ('¿Estás seguro de que está realmente enojado?'), entonces estás poniendo en duda mis credenciales o mis hechos (frecuentemente no se sabe bien cuáles) de un cierto modo especial. De diversas maneras *especiales, reconocidas,* que dependen esencialmente de la naturaleza del asunto que yo mismo he anunciado conocer, o bien mi experiencia actual o la cosa que está actualmente bajo consideración (o no se sabe bien cuál) puede ser anormal, *inauténtica.* O bien yo mismo puedo estar soñando, o delirando, o bajo la influencia de mescalina, etc.; o, por otra parte, la cosa puede ser disecada, pintada, postiza, artificial, trucada, un fenómeno, un juguete, pretendida, fingida, etc.; o, por otra parte, también hay una falta de certeza (queda abierta la cuestión) sobre si *yo* tengo la culpa o *ello* la tiene —espejismos, imágenes de espejo, efectos luminosos raros, etc.

Todas estas dudas han de mitigarse por medio de procedimientos reconocidos (reconocidos más o menos burdamente, por supuesto), apropiados para el tipo particular de caso. Hay modos reconocidos de distinguir entre sueño y vela (¿de qué otro modo sabríamos usar y contrastar las palabras?), y de decidir si una cosa es disecada o viva, etc. El dudar o preguntar '¿Pero es uno *real?*' tiene siempre *(debe* tener) una base especial, debe haber alguna 'razón para sugerir' que no es real, en el sentido de algún modo específico, o número limitado de modos específicos, en que se sugiere que esta experiencia o cosa puede ser inauténtica. A veces (usualmente) el contexto hace claro cuál es la sugerencia: el jilguero podría ser disecado, pero no hay sugerencia de que sea un espejismo, el oasis podría ser un espejismo, pero no hay sugerencia de que podría ser disecado. Si el contexto no lo hace claro,

entonces yo estoy autorizado a preguntar '¿Qué quieres decir? ¿Quieres decir que puede ser disecado o qué? *¿Qué estás sugiriendo?*' El ardid del metafísico consiste en preguntar '¿Es una mesa real?' (un tipo de objeto que no tiene ningún modo obvio de ser inauténtico) y no especificar o limitar lo que pueda ir mal en ella, de manera que yo me sienta perplejo en cuanto a 'cómo probar' que *es* una real [9]. Es el uso de la palabra 'real' de esta forma el que nos lleva a la suposición de que 'real' tiene un significado único ('el mundo real', 'objetos materiales'), y uno muy profundo y confuso. En vez de ello, debemos insistir siempre en especificar con qué está siendo contrastada 'real' —a fin de mostrar que es 'real', tendré que mostrar 'qué no' es; y entonces usualmente encontraremos alguna palabra específica, menos fatal, apropiada al caso particular, que sustituya a 'real'.

El saber que es un jilguero 'real' no se cuestiona en el caso ordinario en que yo digo que sé que es un jilguero: sólo se toman las precauciones razonables. Pero cuando *es* puesto en duda, en casos *especiales,* entonces yo me aseguro de que es un jilguero real de formas esencialmente similares a aquellas en que me aseguré de que era un jilguero, aunque la corroboración de otros testigos desempeña una parte especialmente importante en algunos casos. Una vez más las precauciones no pueden ser más que las razonables, relativas a los intentos y propósitos actuales. Y una vez más, tanto en los casos especiales como en los ordinarios, dos ulteriores condiciones se dan:

a) Yo no sé *siempre* en modo alguno si lo es o no. Puede echar a volar antes de que tenga ocasión de comprobarlo, o de inspeccionarlo lo bastante ampliamente. Esto es bastante simple; sin embargo, algunos están inclinados a argüir que, puesto que *a veces* no sé o no puedo descubrir, *nunca* puedo hacerlo.

b) 'Estar seguro de que es real' no es una prueba contra los milagros o los fenómenos de la naturaleza más que cualquier otra cosa lo es o, *sub specie humanitatis,* lo pueda ser. Si nos hemos asegurado de que es un jilguero, y un jilguero real, y luego en el futuro hace algo asombroso (explota, cita la señora Woolf, o cosas por el estilo), no decimos que estábamos equivocados al decir que era un jilguero, *no sabemos qué decir.* Nos faltan literalmente las palabras: '¿Qué habrías dicho tú?' '¿Qué vamos a decir ahora?' '¿Qué dirías *tú?*' Cuando yo me he asegurado de que es un jilguero real (no disecado, corroborado por alguien desinteresado, etc.), entonces *no* estoy 'prediciendo' al decir que es un jilguero real, y en un perfecto sentido no puede probarse que yo estaba equivocado pase lo que pase. Me parece un serio error suponer que el lenguaje (o la mayor parte del lenguaje, el lenguaje sobre cosas reales) es 'predictivo' de una manera tal que el futuro puede siempre probar que era incorrecto. Lo que el futuro *puede* siempre

[9] También los ilusionistas hacen uso de esto. '¿Desea algún caballero tener la amabilidad de asegurarse de que es un sombrero completamente corriente?' Esto nos deja parados e incómodos; estúpidamente aceptamos que todo parece correcto, aunque somos conscientes de que no tenemos la menor idea de qué cuidarnos.

hacer es hacernos *revisar nuestras ideas* sobre jilgueros o jilgueros reales o cualquier otra cosa.

Quizá se pudiera esquematizar el procedimiento normal del lenguaje de la manera siguiente. Primero, se acuerda que, al experienciar un complejo de rasgos C, hemos de decir 'Estos es C' o 'Esto es un C'. Luego subsecuentemente, la ocurrencia de la totalidad de C o de una parte significativa y característica suya es, en una o muchas ocasiones, acompañada o seguida en circunstancias definidas por otro rasgo o complejo de rasgos especiales y distintivos, lo que hace que parezca deseable revisar nuestras ideas; de modo que hacemos una distinción entre 'Esto parece un C, pero de hecho es solamente un postizo, etc.', y 'Esto es un C real (vivo, genuino, etc.)'. *De ahora en adelante,* sólo podemos cerciorarnos de que es un C *real* cerciorándonos de que el rasgo o complejo de rasgos especiales están presentes en las circunstancias apropiadas. La vieja expresión 'Esto es un C' tenderá como hasta ahora a no lograr hacer distinción alguna entre 'real, vivo, etc.', y 'postizo, disecado, etc.'. Si el rasgo distintivo especial es uno que no tiene que manifestarse en *cualesquiera* circunstancias definidas (con la aplicación de alguna prueba específica, después de algún limitado lapso de tiempo, etc.), entonces no es un rasgo apropiado para basar en él una distinción entre 'real' y 'postizo, imaginario, etc.'. Todo lo que entonces podemos hacer es decir 'Algunos Cs lo son y algunos no lo son, algunos lo hacen y algunos no lo hacen; y puede ser muy interesante o importante el que lo sean o no lo sean, el que lo hagan o no lo hagan, pero todos ellos son, exactamente igual, Cs, Cs reales' [10]. Ahora bien, si el rasgo especial es uno que debe aparecer en circunstancias (más o menos) definidas, entonces 'Esto es un C real' no es necesariamente predictivo; podemos, en casos favorables, asegurarnos de ello [11].

2. *Seguridad y certeza*

El otro modo de poner en duda mis credenciales y pruebas ('¿Estás seguro de que es el rojo *apropiado?*') es enteramente diferente. Aquí nos encontramos en oposición con las opiniones del señor Wisdom sobre 'la peculiaridad del conocimiento que un hombre tiene de sus propias sensaciones', para las cuales nos remite a 'Other Minds VII' *(Mind,* vol. LII, N. S., núm. 207), un pasaje con el que me encuentro en desacuerdo.

El señor Wisdom dice allí que, excluyendo de consideración casos como 'estar enamorado' y otros casos que 'involucran predicción', y considerando

[10] El inconveniente con algunos *snarks* que son *boojum.* [Animales mitológicos de Lewis Carroll (*T.*).]

[11] A veces, sobre la base del nuevo rasgo especial, distinguimos, no entre 'Cs' y 'Cs reales', sino entre Cs y Ds. Hay una razón para optar por un procedimiento en vez de por el otro: todos los casos en que usamos la fórmula 'real' exhiben (complicada y serpentina) semejanza, como lo hacen todos los casos en que usamos 'propio', una palabra que se comporta en muchas formas como 'real', y que no es ni más ni menos profunda.

enunciados como 'Yo tengo un dolor' que, en el sentido requerido, *no* involucran predicción, entonces un hombre *no puede* 'estar equivocado' al hacerlos, en el sentido más socorrido de estar equivocado; es decir, aunque naturalmente que le es posible *mentir* (de manera que 'Yo tengo un dolor' puede ser falso), y aunque también le es posible *nombrar incorrectamente* *, *i. e.* usar la palabra 'color', pongamos por caso, en vez de 'dolor', lo cual sería capaz de desorientar a los demás pero no lo desorientaría a él mismo, ya sea porque regularmente usa 'color' por 'dolor' o porque el uso fue una aberración momentánea, como cuando llamo a Juan 'Alberto' aunque sé muy bien que es Juan —aunque le es posible estar 'equivocado' en estos dos sentidos, no le es posible estar equivocado en el sentido más *socorrido*. El dice también que, con respecto a esta clase de enunciados (en otro lugar llamados 'enunciados sensoriales'), saber directamente que se tiene un dolor es 'decir que se tiene, y decirlo sobre la base de tener un dolor'; y también, que la peculiaridad de los enunciados sensoriales reside en el hecho de que 'cuando son correctos y formulados por X, entonces X sabe que son correctos'.

Esto me parece erróneo, aunque es una opinión que, de formas más o menos sutiles, ha sido la base de una gran cantidad de filosofía. Es acaso el pecado original (la manzana de Berkeley, el árbol del patio del *college)* por el que el filósofo se arroja a sí mismo del jardín del mundo en que vivimos.

Muy claramente detallada, esta es la opinión de que, al menos y sólo en un cierto tipo privilegiado de casos, puedo 'decir lo que veo (o siento de otro modo)' de manera casi enteramente literal. Según esta opinión, si yo fuese a decir 'Aquí hay algo rojo', entonces podría sostenerse que impliqué o enuncié que es realmente una cosa roja, una cosa que aparecería roja a la luz normal, o a las demás personas, o mañana también, y quizá incluso más todavía; todo lo cual 'involucra predicción' (si no también un substrato metafísico). Incluso si fuese a decir 'Aquí hay algo que parece rojo', aún podría sostenerse que impliqué o enuncié que les parece rojo a los demás también, etc. Si, sin embargo, me limito a enunciar 'Aquí hay algo que me parece rojo a mí ahora', entonces al fin no puedo estar equivocado (en el sentido más socorrido).

Sin embargo, hay una ambigüedad en 'algo que me parece rojo a mí ahora'. Quizá ésta pueda ser revelada mediante cursivas, aunque no es realmente tanto una cuestión de énfasis como de tono y expresión, de confianza y titubeo. Contrástese 'Aquí hay algo que (definidamente) *me parece a mí* (de cualquier modo) rojo' con 'Aquí hay algo que me parece a mí (algo como) *rojo* (diría yo)'. En el primer caso tengo entera confianza en que, parézcales como les parezca a los demás, ya pueda 'ser realmente' lo que fuere, etc., ciertamente me parece rojo a mí en el momento. En el otro caso no me siento confiado en absoluto; parece rojizo, pero nunca he visto

* *misname. (T.)*

nada exactamente igual antes, no puedo describirlo realmente —o, no soy muy bueno reconociendo colores, nunca las tengo todas conmigo respecto a ellos, he sido constantemente cogido en error sobre ellos. Naturalmente, esto suena un poco tonto en el caso de 'rojo': el rojo es tan *sumamente* obvio, todos conocemos el rojo cuando lo vemos, es *inconfundible* [12]. No son fáciles (aunque no imposibles) de encontrar casos en que no las tuviéramos todas con nosotros respecto al rojo. Pero tomemos 'magenta': 'Me parece magenta —pero luego no estaría muy seguro de distinguir el magenta del malva o del heliotropo. Naturalmente yo sé que es de algún modo violáceo, pero realmente no sabría decir si es magenta o no; simplemente no puedo estar seguro.' Aquí no estoy interesado en dejar fuera de consideración el cómo les parece a los demás (me parece *a mí)* o cuál es *(parece)* su color *real;* lo que estoy excluyendo es *el que yo esté seguro o cierto* de lo que me parece. Tomemos sabores, o tomemos sonidos: son tan muy superiores como ejemplos a los colores, porque nunca sentimos que las tengamos todas con nosotros con nuestros demás sentidos como con nuestra vista. Cualquier descripción de un sabor o sonido u olor (o color) o de una sensación, involucra (es) decir que es como esto o aquello que hemos experienciado antes; cualquier palabra descriptiva es clasificatoria, involucra reconocimiento y en este sentido memoria, y sólo cuando usamos tales palabras (o nombres o descripciones, lo cual viene a ser lo mismo) estamos conociendo algo, o creyendo algo. Pero la memoria y el reconocimiento son a menudo inseguros e infiables.

Dos maneras un tanto diferentes de estar titubeante pueden distinguirse.

a) Tomemos el caso en que estamos degustando un determinado sabor. Podemos decir 'Sencillamente no sé lo que es; nunca probé nada remotamente parecido antes... No, es inútil; cuanto más lo pienso, más confuso me encuentro: es perfectamente diferenciado y perfectamente diferenciador, totalmente único en mi experiencia'. Esto ilustra el caso en que no puedo encontrar en mi experiencia pasada nada que comparar con el caso actual: estoy seguro de que no es apreciablemente parecido a nada que yo haya saboreado alguna vez antes, no suficientemente parecido a nada que sepa para merecer la misma descripción. Este caso, aunque lo bastante diferenciable, se difumina en el tipo de caso más común en que no estoy del todo seguro, o sólo bastante seguro, o prácticamente seguro, de que es el sabor de, pongamos por caso, laurel. En todos estos casos, estoy intentando reconocer la cosa en cuestión buscando en mi experiencia pasada algo que se le parezca, algún parecido en virtud del cual merezca, más o menos positivamente, ser descrita con la misma palabra descriptiva [13]; y me encuentro con grados diversos de éxito.

[12] Y sin embargo ella siempre *creyó* que su blusa estaba blanca hasta que la comparó con la de Pepita lavada con Persil.

[13] O, naturalmente, relacionada con ella de alguna forma distinta que por 'semejanza' (en cualquier sentido ordinario de 'semejanza'), lo cual es todavía razón suficiente para describirla con la misma palabra.

b) El otro caso es diferente, aunque se combina muy naturalmente con el primero. Aquí lo que trato de hacer es *paladear* la experiencia actual, *escudriñarla,* sentirla intensamente. No estoy seguro de si *es* el sabor de la piña; ¿no hay acaso *algo* precisamente en él, un gusto, un picor, una falta de picor, una sensación empachante, que no es *enteramente* adecuado para una piña? ¿No hay acaso justamente un peculiar punto de verde que excluiría el malva y a duras penas casaría con el heliotropo? O quizá sea vagamente raro: debo mirarlo más atentamente, examinarlo de arriba abajo; quizá es posible que justamente apunte un brillo artificial, de modo que no parece muy similar al agua ordinaria. Hay una falta de precisión en lo que efectivamente sentimos, que ha de curarse no, o no meramente, pensando, sino con un discernimiento más agudo, con una discriminación sensorial (aunque es ciertamente verdadero que el pensar en otros, y más pronunciados, casos de nuestra experiencia pasada puede ayudar, y de hecho ayuda, a nuestros poderes de discriminación) [14].

Tanto los casos *a)* como los *b),* y quizá usualmente juntos, nos llevan a no estar totalmente seguros o ciertos de qué es, de qué decir, de cómo describirlo: cuáles son realmente nuestros sentimientos, si el cosquilleo es exactamente doloroso, si estoy realmente lo que se dice enojado con él o sólo algo parecido. El titubeo es por cierto, en un cierto sentido, acerca del nombrar incorrectamente; pero yo no estoy tanto o meramente atormentado con la posibilidad de desorientar a los demás como con la de desorientarme a mí mismo (el sentido más socorrido de estar equivocado). Yo sugeriría que las dos expresiones 'estar cierto' y 'estar seguro' *, aunque por la naturaleza del caso se usan con frecuencia indiscriminadamente, tienen una tendencia a referirse a los casos *a)* y *b)* respectivamente. 'Estar cierto' tiende a indicar confianza en nuestros recuerdos y en nuestro discernimiento pasado, 'estar seguro' a indicar confianza en la percepción actual. Quizá esto se vea en el uso de las concesivas del inglés *'to be sure'* y *'certainly',* y en el uso de expresiones del inglés como *'certainly not'* y *'surely not'.* Pero puede ser necio perseguir el lenguaje más allá de los matices más crudos.

Puede que se diga que, aunque yo no sé exactamente cómo describirlo, sin embargo *sé* que *creo* (y más o menos cuán confiadamente creo) que es malva. Así que sé *algo.* Pero esto es irrelevante: *no* sé si es malva, que definidamente me parece ahora malva. Además, hay casos en los que realmente no sé qué pensar: estoy completamente paralizado por ello.

Naturalmente, hay una serie de 'enunciados sensoriales' respecto de los cuales puedo estar, y estoy, completamente seguro. En los casos corrientes las personas corrientes están casi siempre seguras de cuando una cosa parece

[14] Esto parece cubrir los casos de percepción dura o poco cuidadosa o no educada, en cuanto opuestos a los casos de percepción enferma o drogada.

* He traducido las expresiones *'being certain'* y *'being sure'* como 'estar cierto' y 'estar seguro', pero dudo que mi traducción recoja el matiz diferencial y que lo que el autor dice sea aplicable a las expresiones castellanas. *(T.)*

roja (o rojiza, o de cualquier forma más bien rojiza que verdusca), o de cuando ellos tienen un dolor (excepto cuando es un tanto difícil de decir, como cuando sienten cosquilleo); en los casos corrientes un experto, un tintorero o un modisto, estará totalmente seguro de cuando algo le parece (a él con la luz actual) verde reseda o marrón betún, aunque los que no son expertos no estarán tan seguros. Casi siempre, si no enteramente siempre, podemos estar enteramente, o bastante, seguros si nos refugiamos en una descripción suficientemente *vaga* de la sensación: vaguedad y seguridad tienden a variar inversamente. Pero las descripciones menos vagas, exactamente igual que las vagas, son todas 'enunciados sensoriales'.

Son, creo yo, los problemas de la seguridad y la certeza, que los filósofos tienden (si no estoy confundido) a pasar por alto, los que han ocupado considerablemente a los científicos, mientras que el problema de la 'realidad', que los filósofos han cultivado, no los ocupa. El aparato total de medidas y *standards* parece pensado para combatir la inseguridad y la incertidumbre, y parejamente para aumentar la precisión posible del lenguaje, lo cual, en la ciencia, vale la pena. Pero el científico tiende a sustituir, sabiamente, las palabras 'real' e 'irreal' por sus sustitutos de valor en efectivo, de los cuales él inventa y define un creciente número para cubrir una creciente variedad de casos; él no pregunta '¿Es real?' sino más bien '¿Está desnaturalizado?' o '¿Es una forma alotrópica?', y cosas por el estilo.

No me resulta claro cuál es la clase de los enunciados sensoriales, ni cuál es su 'peculiaridad'. Algunos que hablan de enunciados sensoriales (o de datos sensoriales) parecen efectuar una distinción entre hablar de cosas simples como rojo o dolor, y hablar de cosas complicadas como amor o mesas. Pero aparentemente el señor Wisdom no lo hace, porque trata 'Esto me parece a mí ahora un hombre comiendo amapolas' como estando en el mismo caso que 'Esto me parece a mí ahora rojo'. En esto seguramente que tiene razón: un hombre comiendo amapolas puede ser más 'complejo' de reconocer, pero a menudo no es apreciablemente más difícil que lo otro. Pero si, además, decimos que los enunciados no sensoriales son los que involucran 'predicción', ¿cómo es así? Cierto, si digo 'Esto es un oasis (real)' sin cerciorarme antes de que no es un espejismo, entonces arriesgo el cuello; pero si me *he* cerciorado de que no lo es, y puedo reconocer como seguro que no lo es (como cuando estoy bebiendo de sus aguas), entonces seguramente que ya no estoy arriesgando el cuello. Yo creo, naturalmente, que continuará actuando como los oasis (reales) lo hacen normalmente; pero si hay un *lusus naturae,* un milagro, y no lo hace así, esto no significaría que yo estaba equivocado, previamente, al llamarle un oasis real.

Con respecto a las fórmulas escogidas por el señor Wisdom, ya hemos visto que no puede ser correcto decir que la peculiaridad de los enunciados sensoriales es que 'cuando son correctos, y hechos por X, entonces X sabe que son correctos': pues X puede *pensar,* sin mucha confianza, que le sabe a Lapsang, y sin embargo estar lejos de sentirse cierto, y luego sub-

secuentemente llegar a estar cierto, o más cierto, de que le sabía o no. Las otras dos fórmulas eran: 'Saber que se tiene un dolor es decir que se tiene y decirlo sobre la base de tener un dolor' y que el único error posible con enunciados sensoriales es tipificado por el caso en que 'sabiendo que él es Jaime yo lo llamo «Alfredo», pensando que su nombre es Alfredo o no preocupándome un comino por cuál es su nombre'. La dificultad en ambos casos reside en las expresiones 'sobre la base de tener un dolor' y 'sabiendo que él es Jaime'. 'Sabiendo que él es Jaime' significa que lo he reconocido como Jaime, un asunto sobre el que bien puedo estar titubeante y/o confundido; es cierto que no necesito reconocerlo *de nombre* como 'Jaime' (y de aquí que pueda llamarlo 'Alfredo'), pero al menos debo reconocerlo correctamente como, por ejemplo, el hombre que vi últimamente en Jerusalén, o de lo contrario *estaré* desorientándome *a mí mismo*. Similarmente, si 'sobre la base de tener un dolor' sólo significa 'cuando tengo (lo que se describiría correctamente como) un dolor', entonces para saber que tengo un dolor es necesario algo más que *decir* meramente 'Tengo un dolor'; y este algo más, en cuanto que involucra un reconocimiento, puede ser titubeante y/o confundido, aunque naturalmente es implausible que lo sea así en un caso tan comparativamente obvio como el del dolor.

Posiblemente la tendencia a pasar por alto el problema del reconocimiento es protegida por la tendencia a usar un complemento directo después de la palabra *conocer*. El señor Wisdom, por ejemplo, usa confiadamente expresiones tales como 'conocer los sentimientos de otro (su mente, sus sensaciones, su enojo, su dolor) en la forma en que *él* los conoce'. Pero, aunque usamos correctamente las expresiones 'Conozco tus sentimientos sobre la cuestión' o las expresiones inglesas *'He knows his own mind'* o (arcaicamente) *'May I know your mind?'*, éstas son expresiones un tanto especiales que no justifican una usanza general. 'Sentimientos' aquí tiene el sentido que tiene en 'sentimientos muy fuertes' a favor o en contra de algo —quizá signifique 'pareceres' u 'opiniones'—, del mismo modo que *'mind'* en esta usanza es dada por el Diccionario como equivalente a *'intention'* o *'wish'*. Extender la usanza acríticamente es algo así como si, sobre la base de la expresión legítima 'conocer los gustos de alguien', fuésemos a proceder a hablar de 'conocer los sonidos de alguien' o 'conocer el gusto de piña de alguien'.

Cuando, por tanto, el señor Wisdom habla de modo general de 'conocer sus sensaciones', presumiblemente pretende que esto sea equivalente a 'saber *qué* está viendo, oliendo, etc., él', del mismo modo que 'conocer el ganador del *Derby*' significa 'saber *quién ganó* el *Derby*'. Pero aquí también, la expresión 'saber qué (quién)' * parece a veces tomarse, inconsciente y erróneamente, como dando apoyo a la práctica de poner un complemento directo después de *conocer:* pues 'qué (quién)' está expuesto a ser entendido como un relativo, = 'lo que' **. Esto es un error gramatical: 'que

* 'knowing what'. *(T.)*
** 'that which'. *(T.)*

(quien)' *puede* por cierto ser un relativo, pero en 'saber qué sientes tú' y 'saber quién ganó' es un interrogativo (en latín *quid,* no *quod*). En este respecto, 'Puedo oler lo que él está oliendo' difiere de 'Puedo saber lo que él está oliendo'. 'Sé lo que él está sintiendo' no es 'Hay un *x* que yo conozco y además él está sintiendo', sino 'Conozco la respuesta a la pregunta «¿Qué está sintiendo él?»' Y similarmente con 'Sé que estoy sintiendo': ésta *no* significa que hay algo que estoy *sabiendo y además sintiendo.*

Expresiones tales como 'No conocemos el enojo de otra persona del modo en que ella lo conoce' o 'El conoce su dolor de un modo en que nosotros no podemos' parecen bárbaras. La persona en cuestión no 'conoce su dolor': siente (no conoce) lo que reconoce como, o lo que sabe que es, enojo (no su enojo), y sabe que está sintiendo enojo. Suponiendo siempre que reconozca el sentimiento, lo cual de hecho, aun sintiéndolo agudamente, puede que no ocurra: 'Ahora sé lo que era, eran celos (o carne de gallina o anginas). En el momento no sabía en absoluto lo que era, nunca había sentido nada parecido antes: pero desde entonces he llegado a saberlo muy bien' [15].

El uso acrítico del complemento directo después de *saber* parece ser una cosa que lleva a la opinión (o a hablar como si) los *sensa,* esto es, cosas, colores, ruidos y demás, hablan o están etiquetados por naturaleza, de manera que yo puedo literalmente *decir* qué (lo que) *veo:* ello cacarea, o yo lo entresaco. Es como si los *sensa literalmente* 'se anunciasen a sí mismos' o 'se identificasen a sí mismos', del modo que indicamos cuando decimos 'Se identificó directamente como un especialmente espléndido rinoceronte blanco'. Pero seguramente que ésta es sólo una manera de hablar, un giro reflexivo que el francés, por ejemplo, se permite más libremente que el inglés: los *sensa* son mudos, y sólo las experiencias previas *nos* capacitan para identificarlos. Si optamos por decir que ellos 'se identifican a sí mismos' (y ciertamente 'reconocer' no es una actividad nuestra extremamente voluntaria), entonces debe admitirse que comparten el derecho innato de todos los hablantes, el de hablar sin claridad y sin verdad.

Si sé no puedo estar equivocado

Un punto final sobre '¿Cómo lo sabes?', el reto al que usa la expresión 'Yo sé', requiere aún clarificación considerando el dicho de que 'Si sabes no puedes estar equivocado'. Seguramente que, si lo que se ha dicho hasta aquí es correcto, estamos a menudo en lo correcto al decir que *sabe-*

[15] Hay, naturalmente, usos legítimos del complemento directo después de *conocer,* y del pronombre posesivo antes de palabras sobre sentimientos. 'Conoce la ciudad bien', 'Ha conocido muchos sufrimientos', 'Mi vieja vanidad, ¡qué bien la conozco!' —incluso la pleonástica '¿Dónde siente él su (= el) dolor?' y la educativa tautología '*El* siente *su* dolor'. Pero ninguno de éstos proporciona apoyo al metafísico 'El conoce su dolor (de un modo en que nosotros no podemos)'.

nos aún en casos en que se prueba subsecuentemente que estábamos confundidos —y realmente siempre, o prácticamente siempre, parecemos sujetos a confusión.

Ahora bien, somos perfectamente, y debiéramos serlo francamente, conscientes de esta sujeción, la cual, no obstante, no resulta ser tan onerosa en la práctica. Los sentidos y el intelecto humanos son, ciertamente, *inherentemente* falibles y engañosos, pero de ningún modo lo son *inveteradamente*. Las máquinas están inherentemente sujetas a avería, pero las buenas máquinas no lo hacen (frecuentemente). Es fútil embarcarse en una 'teoría del conocimiento' que niegue esta sujeción; tales teorías constantemente acaban por admitir la sujeción después de todo y por negar la existencia de 'conocimiento'.

'Cuando sabes no puedes estar equivocado' es perfectamente sensato. Te está prohibido decir 'Sé que es así, pero puedo estar equivocado', del mismo modo que te está prohibido decir 'Prometo que lo haré, pero puede que no'. Si estás consciente de que puede que estés confundido, no debes decir que sabes, del mismo modo que, si estás consciente de que puede que rompas tu palabra, no tienes ningún derecho a prometer. Pero, naturalmente, ser consciente de que puede que estés confundido no significa meramente ser consciente de que eres un ser humano falible: significa que tienes alguna razón concreta para suponer que puede que estés confundido en este caso. Del mismo modo que 'pero puede que no' no significa meramente 'pero soy un débil ser humano' (en cuyo caso no sería más interesante que si añadiese 'D. M.'): significa que hay alguna razón concreta para que yo suponga que romperé mi palabra. Es naturalmente *siempre* posible ('humanamente' posible) que yo pueda estar confundido o que pueda romper mi palabra, pero esto de por sí no es barrera alguna contra el uso de las expresiones 'Sé' y 'Prometo' tal como de hecho las usamos.

A riesgo (hace mucho incurrido) de ser tedioso, puede ser elaborado el paralelo entre decir 'Yo sé' y decir 'Yo prometo' [16].

Cuando digo 'S es P', implico al menos que lo creo, y, si he sido educado estrictamente, que estoy (totalmente) seguro de ello; cuando digo 'Haré A', implico al menos que confío en hacerlo, y, si he sido educado estrictamente, que lo pretendo (plenamente). Si solamente creo que S es P, puedo añadir 'Pero naturalmente (muy bien) puede que esté equivocado';

[16] Es el uso de las expresiones 'Yo sé' y 'Yo prometo' (primera persona del singular del presente de indicativo) solas el que se está considerando. 'Si yo sabía, no pude haber estado equivocado' o 'Si ella sabe no puede estar equivocada' no son ofuscadoras del modo en que 'Si yo sé («tú sabes») no puedo («no puedes») estar equivocado' es ofuscadora. O también, 'Yo prometo' es totalmente diferente de 'él promete': si digo 'Prometo', no digo que *digo* que prometo, *prometo*, del mismo modo que si él dice que promete, él no dice que dice que promete, él promete; mientras que si digo 'él promete', (sólo) digo que él *dice* que promete —en el otro 'sentido' de 'prometer', el 'sentido' en que *yo* digo que *yo* prometo, sólo *él* puede decir que promete. Yo *describo* su promesa, pero yo *hago* mis propias promesas y él debe hacer las *suyas*.

si solamente confío en hacer A, puedo añadir 'Pero naturalmente (muy bien) puede que no'. Cuando solamente creo o solamente confío, es admitido que una ulterior evidencia o unas ulteriores circunstancias son capaces de hacerme cambiar de opinión. Si digo 'S es P' cuando ni siquiera lo creo, miento; si lo digo cuando lo creo pero no estoy seguro de ello, puedo estar descaminado pero no estoy exactamente mintiendo. Si digo 'Haré A' cuando ni siquiera tengo ninguna confianza, ni la más leve intención, de hacerlo, entonces estoy engañando deliberadamente; si lo digo cuando no lo pretendo plenamente, estoy descaminado pero no estoy engañando deliberadamente de la misma manera.

Ahora bien, cuando digo 'Yo prometo', se da un nuevo salto: no he anunciado meramente mi intención, sino que, al usar esta fórmula (al ejecutar este ritual), me he comprometido con otros, y arriesgado mi reputación, de una manera nueva. Similarmente, decir 'Yo sé' es un nuevo salto. Pero *no* es decir 'He realizado una obra de cognición especialmente notoria, superior incluso, en la misma escala que creer y estar seguro, a estar meramente totalmente seguro': pues no *hay* nada en esta escala superior a estar totalmente seguro. Del mismo modo que prometer no es algo superior incluso, en la misma escala que confiar y pretender, a meramente pretender plenamente: pues no *hay* nada en esta escala superior a pretender plenamente. Cuando digo 'Yo sé', *les doy a los demás mi palabra: les doy a los demás mi autoridad para decir* que 'S es P'.

Cuando he dicho solamente que estoy seguro, y se prueba que estaba confundido, no soy susceptible de ser acosado por los demás de la misma manera que cuando he dicho 'Yo sé'. Yo estoy seguro *por mi parte*, tú puedes tomarlo o dejarlo: acéptalo si crees que soy una persona aguda y cuidadosa, eso es cuestión tuya. Pero yo no sé 'por mi parte', y cuando digo 'Yo sé' no quiero decir que tú puedas tomarlo o dejarlo (aunque naturalmente tú *puedes* tomarlo o dejarlo). De la misma manera, cuando digo que pretendo plenamente hacerlo, lo hago así por mi parte, y, según tengas en alta o en baja estima mi resolución y mis posibilidades, elegirás obrar en consecuencia o no obrar en consecuencia; pero si digo que lo prometo, estás *autorizado* a obrar en consecuencia, ya optes o no por hacerlo. Si yo he dicho que sé o que prometo, tú me insultas de un modo especial al rehusar aceptarlo. Todos *sentimos* la enorme diferencia que hay entre decir incluso 'Yo estoy *absolutamente* seguro' y decir 'Yo sé': es como la diferencia entre decir incluso 'Pretendo firme e irrevocablemente' y 'Prometo'. Si alguien me ha prometido hacer A, entonces estoy autorizado a confiar en ello, y yo mismo puedo hacer promesas apoyándome en ello; asimismo, cuando alguien me ha dicho 'Yo sé' estoy autorizado a decir que *yo* sé también, de segunda mano. El derecho a decir 'Yo sé' es transmisible, de la manera en que otro tipo de autoridad es transmisible. De ahí que, si lo digo a la ligera, puedo ser *responsable* de meterte *a ti* en problemas.

Si dices que *sabes* algo, el reto más inmediato adopta la forma de pre-

guntar '¿Estás en condiciones de saberlo?': es decir, debes aceptar mostrar, no meramente que estás seguro de ello, sino que está dentro de tu jurisdicción. Hay una forma semejante de reto en el caso de prometer: pretender plenamente no es bastante; debes también aceptar mostrar que 'estás en condiciones de prometer', es decir, que está dentro de tu poder. Sobre estos puntos en los dos casos tienden a invadir a los filósofos series paralelas de dudas, sobre la base de que yo no puedo prever el futuro. Algunos empiezan a sostener que yo nunca, o prácticamente nunca, debiera decir que conozco algo —acaso sólo lo que estoy sintiendo en este momento—; otros, que yo nunca, o prácticamente nunca, debiera decir que prometo —acaso sólo lo que está efectivamente dentro de mi poder en este momento. En ambos casos hay una obsesión: si sé *no puedo estar equivocado,* de modo que no puedo tener derecho a decir que sé, y si prometo *no puedo faltar,* de modo que no puedo tener derecho a decir que prometo. Y en ambos casos esta obsesión se centra en mi incapacidad de hacer *predicciones* como la raíz de la cuestión, entendiendo por predicciones pretensiones de conocer el futuro. Pero esto es doblemente equivocado en ambos casos. Como se ha visto, puede que estemos perfectamente justificados al decir que sabemos o que prometemos, a pesar del hecho de que las cosas 'pueden' desenvolverse mal, y es una cuestión más o menos seria para nosotros el que lo hagan. Y además, se pasa por alto el que las condiciones que deben satisfacerse para que yo muestre que una cosa está dentro de mi jurisdicción o dentro de mi poder son condiciones, no concernientes al futuro, sino concernientes *al presente y al pasado;* no se exige que yo haga más que *creer* respecto al futuro [17].

Sentimos, sin embargo, una objeción a decir que 'Yo sé' ejecuta el mismo tipo de función que 'Yo prometo'. Es ésta. Suponiendo que las cosas se desenvuelvan mal, entonces decimos, por una parte 'Se ha demostrado que estás equivocado, así que *no sabías*', pero por el otro lado 'No lo has cumplido, aunque lo *prometiste*'. Yo creo que este contraste es más aparente que real. El sentido en que 'lo prometiste' es que *dijiste* que lo prometías (dijiste 'Prometo'): y *dijiste* que lo sabías. Este es el gravamen de la acusación contra ti cuando nos desairas, después de que hemos aceptado tu palabra. Pero bien puede trascender que nunca pretendiste plenamente hacerlo, o que tenías razones concretas para suponer que no serías capaz de hacerlo (podría incluso ser manifiestamente imposible), y en otro 'sentido' de prometer *no puedes* entonces haber prometido hacerlo, de modo que *no* lo prometiste.

Consideremos el uso de otras expresiones análogas a 'Yo sé' y 'Yo prometo'. Supongamos que, en vez de 'Yo sé', he dicho 'Juro': en este caso, ante las apariencias en contra, diríamos, exactamente como en el caso promisivo, 'Lo *juraste,* pero estabas equivocado'. Supongamos también que,

[17] Si 'Los higos nunca crecen sobre cardos' se interpreta como significando 'Nunca jamás hubo y nunca jamás habrá', entonces se implica que yo *sé* que nunca jamás hubo, pero sólo que yo *creo* que nunca jamás habrá.

en vez de 'Yo prometo', he dicho 'Garantizo' (por ejemplo, protegerte de un ataque): en este caso, ante mi desaire hacia ti, puedes decir, exactamente como en el caso cognoscitivo, *'Dijiste* que lo garantizabas, pero *no lo garantizaste'* [18]. ¿Puede la situación quizá resumirse del modo siguiente? En estos casos 'rituales', el caso aprobado es aquel en que *en las circunstancias apropiadas,* digo una cierta fórmula: por ejemplo, 'Sí quiero' * cuando estoy soltero o viudo, ante mujer, soltera o viuda, y sin los grados prohibidos de parentesco, ante un cura, juez, etc., o 'Doy' cuando estaba dentro de mi potestad el darlo, etc., u 'Ordeno' cuando tengo la autoridad para hacerlo, etc. Ahora bien, si transciende que la situación ha sido de algún modo no ortodoxa (yo ya estaba casado; no estaba dentro de mi potestad el dar; no tenía ninguna autoridad para ordenar), entonces tendemos más bien a sentir titubeo respecto a cómo tomarlo, como lo sintió el cielo cuando el santo imploró por los pingüinos. Llamamos al hombre en cuestión un bígamo, pero su segundo matrimonio no fue un matrimonio, es nulo e inválido (una fórmula útil en muchos casos para evitar el decir 'lo hizo' o 'no lo hizo'); él me 'ordenó' hacerlo, pero, al no tener autoridad ninguna sobre mí, *no podía* 'ordenármelo'; él me advirtió de que iba a atacar, pero no iba a hacerlo o de algún modo yo sabía mucho más sobre el asunto de lo que él suponía, de modo que no podía advertirme, no me advirtió [19]. Titubeamos entre 'No me ordenó', 'No tenía derecho a ordenarme', 'No debió haber dicho que me ordenaba', del mismo modo que lo hacemos entre 'No sabías', 'No puedes haber sabido', 'No tenías derecho a decir que sabías' (teniendo quizás éstas matices ligeramente diferentes, según qué sea precisamente lo que ha ido mal). Pero los factores esenciales son *a)* Dijiste que sabías; dijiste que prometías, y *b)* Estabas confundido; no lo cumpliste. El titubeo concierne sólo al modo preciso en que hemos de acosar el original 'Sé' o 'Prometo'.

Suponer que 'Yo sé' es una frase descriptiva, es sólo un ejemplo de la *falacia descriptiva,* tan común en filosofía. Aun si algún lenguaje es ahora puramente descriptivo, el lenguaje no lo fue en origen, y gran parte de él no lo es todavía. La emisión de expresiones rituales obvias, en las circunstancias apropiadas, no es *describir* la acción que estamos haciendo, sino *hacerla ('I do'):* en otros casos funciona, al igual que el tono y la expre-

[18] 'Juro', 'garantizo', 'doy mi palabra', 'prometo', todas estas y similares palabras cubren casos tanto de 'conocer' como de 'prometer', sugiriendo así que los dos son análogos. Naturalmente difieren sutilmente entre sí; por ejemplo, *conocer* y *prometer* son en un cierto sentido expresiones 'ilimitadas', mientras que, cuando juro, juro *por* algo, y, cuando garantizo, garantizo que, si surge una circunstancia adversa y más o menos esperable, tomaré *algún curso de acción más o menos definido* para anularla.

[19] 'No puedes advertir a alguien de algo que no va a suceder' es paralelo a 'No puedes saber lo que no es verdadero'.

* *'I do'.* Austin emplea este mismo ejemplo en *How to Do Things with Words,* aunque parece ser que la expresión *'I do'* no se emplea realmente en la ceremonia de boda. *(T.)*

sión, o también que la puntuación y el modo, como una intimación de que estamos empleando el lenguaje de algún modo especial ('Advierto', 'Pregunto', 'Defino'). Tales expresiones no pueden, estrictamente, *ser* mentiras, aunque pueden 'implicar' mentiras, del modo en que 'Prometo' implica que pretendo plenamente, lo cual puede que sea incierto.

Si éstos son los principales y variados puntos que surgen en los casos familiares en que preguntamos '¿Cómo sabes que esto es un caso de tal y cual?', puede esperarse que surjan de igual modo en los casos en que decimos 'Sé que está enojado'. Y si hay, como sin duda hay, dificultades especiales en este caso, al menos podemos limpiar la superficie de unas cuantas cosas que no son dificultades especiales, y dejar la cuestión en mejor perspectiva.

Como preliminar, debe decirse que yo sólo discutiré la cuestión de los sentimientos y emociones, con referencia especial al enojo. Parece plausible que los casos en que sabemos que otra persona piensa que 2 y 2 son 4, o que está viendo una rata, etc., son diferentes en importantes respectos de, aunque sin duda también semejantes a, el caso de saber que está enojada o hambrienta.

En primer lugar, ciertamente decimos a veces que sabemos que otra persona está enojada, y también distinguimos estas ocasiones de otras en que decimos sólo que *creemos* que está enojada. Pues por cierto, ni por un momento suponemos que sepamos *siempre,* de *toda* persona, si está enojada o no, o que podamos descubrirlo. Hay muchas ocasiones en que me doy cuenta de que no tengo posibilidad de distinguir lo que está sintiendo; y hay muchos *tipos* de persona, y muchos individuos asimismo, con quienes yo (siendo ellos quienes son, y siendo yo quien soy) nunca puedo distinguirlo. Los sentimientos de la realeza, por ejemplo, o de faquires o bosquimanes o Wykehamistas o de simples excéntricos —éstos puede que sean muy difíciles de adivinar: a menos que hayas tenido un trato prolongado con tales personas, y alguna intimidad con ellas, no estás en condición alguna de conocer cuáles son sus sentimientos, especialmente si, por una razón u otra, ellas no pueden decírtelos o no te los dicen. O también, los sentimientos de un individuo al que nunca encontraste antes —podrían serlo casi todo: no conoces su carácter en absoluto o sus gustos, no has tenido experiencia ninguna de sus amaneramientos, etc. Sus sentimientos son elusivos y personales: las personas difieren demasiado. Es este tipo de cosa el que lleva a la situación en que decimos 'Nunca sabes' o 'Nunca puedes distinguir'.

En pocas palabras, aquí incluso más que en el caso del jilguero, una buena parte depende de cuánta familiaridad hayamos tenido en nuestra pasada experiencia con este tipo de persona, y en realidad con este individuo, en este tipo de situación. Si no tenemos una gran familiaridad, entonces titubeamos en decir que sabemos; en realidad, no puede esperarse

de nosotros que lo digamos (distingamos). Por otro lado, si *hemos* tenido la experiencia necesaria, entonces podemos, en circunstancias actuales favorables, decir que sabemos; ciertamente podemos reconocer cuándo algún allegado nuestro está más enojado de lo que lo hemos visto nunca.

Además, debemos haber tenido experiencia asimismo de la emoción o sentimiento en cuestión, en este caso enojo. A fin de saber qué estás sintiendo, debo también al parecer ser capaz de imaginar (conjeturar, entender, apreciar) lo que estás sintiendo. Parece que se exige más que el que yo haya aprendido a discriminar muestras de enojo en los demás: yo mismo también debo haber estado enojado [20]. O en cualquier caso, si nunca he sentido una determinada emoción, pongamos por caso ambición, entonces ciertamente siento un titubeo *extra* al decir que su motivo es la ambición. Y esto parece ser debido a la muy especial naturaleza (gramática, lógica) de los sentimientos, al modo especial en que se relacionan con sus ocasiones y manifestaciones, lo cual requiere ulterior elucidación.

A primera vista puede que sea tentador seguir al señor Wisdom, y hacer una distinción entre 1) los síntomas físicos y 2) el sentimiento. De modo que cuando, en el caso actual, se me pregunta '¿Cómo puedes distinguir que está enojado?' yo debiera responder 'Por los síntomas físicos', mientras que si se le pregunta *a él* cómo puede él distinguir que está enojado, él debiera responder 'Por el sentimiento'. Pero esto parece ser una peligrosa simplificación excesiva.

En primer lugar, 'síntomas' (y también 'físicos') se está usando de un modo diferente de la usanza ordinaria, y de uno que se muestra desorientador.

'Síntomas', un término transferido de la usanza médica [21], tiende a usarse sólo, o primariamente, en casos en que aquello de lo que son síntomas es algo indeseable (de incipiente enfermedad más bien que de recobrada salud, de desesperación más bien que de esperanza, de disgusto más bien que de alegría); y de ahí que sea más vivo que 'signos' o 'indicaciones'. Esto, no obstante, es comparativamente trivial. Lo que es importante es el hecho de que nunca hablamos de 'síntomas' o 'signos' excepto *a modo de contraste implicado con la inspección de la cosa misma.* Sin duda que sería frecuentemente inconveniente tener que decir exactamente dónde acaban los signos o síntomas y dónde comienza a aparecer la cosa misma; pero siempre se implica que existe una tal división. Y de ahí que las palabras

[20] Decimos que no sabemos qué debe sentirse como un rey, mientras que sí sabemos qué debe haber sentido uno de nuestros amigos al ser mortificado. En este sentido ordinario (impreciso y evidentemente no exhaustivo) de 'saber cómo sería' frecuentemente sabemos lo que sería ser nuestro vecino sacando sus uñas, mientras que no sabemos (ni siquiera podemos conjeturar o imaginar), realmente, qué sentiríamos siendo un gato o una cucaracha. Pero naturalmente no siempre 'sabemos' qué acompaña en nuestro vecino su acto de sacar las uñas en el sentido peculiar del señor Wisdom de 'saber qué' como equivalente a 'experienciar directamente lo que'.

[21] Los médicos hoy en día formulan una distinción propia entre 'síntomas' y 'signos (físicos)'; pero la distinción no es relevante aquí, y quizá no sea muy clara.

'síntoma' y 'signo' no tengan propósito excepto en casos en que la cosa, como en el caso de la enfermedad, sea capaz de estar *oculta,* ya sea en el futuro, en el pasado, bajo la piel, o en alguna u otra más o menos notoria arqueta; y cuando la cosa está ella misma ante nosotros, ya no hablamos de signos y síntomas. Cuando hablamos de 'signos de una tormenta', nos referimos a signos de una inminente tormenta, o de una pasada tormenta, o de una tormenta más allá del horizonte; *no* nos referimos a una tormenta sobre nuestras cabezas [22].

Estas palabras funcionan como palabras tales como 'huellas' o 'pistas'. Una vez que conoces al asesino, no obtienes ninguna pista más, sino sólo lo que serían o hubieran sido pistas; ni tampoco es una confesión, o la visión del crimen de un testigo ocular, una pista particularmente buena —éstas son algo enteramente diferente. Cuando el queso no podía ser encontrado o visto, entonces puede que hubiera huellas de él; pero no cuando está ahí delante de nosotros (aunque naturalmente, no hay, entonces, 'no huellas' de él tampoco).

Por esta razón, parece desorientador amontonar, como práctica general, todos los rasgos característicos de cualquier cosa casual como 'signos' o 'síntomas' de ella; aunque es por cierto a veces el caso que algunas cosas que podrían en circunstancias apropiadas llamarse características o efectos o manifestaciones o partes o secuelas o cosas por el estilo de determinadas cosas puedan *también* llamarse signos o síntomas de esas cosas en las circunstancias apropiadas. Parece ser esto lo que realmente va mal en la paradoja del señor Wisdom (Other Minds III) referente a mirar en la despensa y encontrar 'todos los signos' de pan, cuando vemos la barra, la tocamos, la probamos y así sucesivamente. Hacer estas cosas no es encontrar (algunos) signos de pan en absoluto: el sabor o sensación de pan no es un signo o síntoma de pan en absoluto. Parece un tanto dudoso qué podría entenderse que quiero decir si yo anunciase que he encontrado signos de pan en la despensa, dado que el pan no está normalmente metido en arqueta (o si está en la masera, no deja huellas), y no siendo un evento transeúnte (pan inminente, etc.), no tiene 'signos' normalmente aceptados: y los signos, peculiares de la cosa, tienen que ser más o menos normalmente aceptados. Podría entenderse que quiero decir que he encontrado huellas de pan, tales como migas, o signos de que ha sido almacenado pan allí en algún tiempo, o algo por el estilo; pero lo que *no* podría entenderse que quiero decir es que yo he visto, probado, o tocado (algo como) pan.

El tipo de cosa que efectivamente decimos, si el aspecto es satisfactorio

[22] Hay algunos casos, más complicados, como el de inflación, en donde los signos de incipiente inflación son de la misma naturaleza que la inflación misma, pero de una menor intensidad o a un ritmo más lento. Aquí, especialmente, es un asunto de decisión el dónde acaban los signos o 'tendencias' y dónde empieza el estado mismo; además, en el caso de la inflación, como en los de algunas enfermedades, podemos en algunos contextos seguir hablando de signos o síntomas incluso cuando la cosa misma es de un modo total y decididamente presente, porque es tal que no es patente a la simple observación.

pero aún no lo hemos probado, es 'Aquí hay algo que parece pan'. Si resulta que no era pan después de todo, podríamos decir 'Sabía a pan, pero de hecho era sólo un sucedáneo de pan', o 'Exhibía muchos de los rasgos característicos del pan, pero difería en importantes respectos; era sólo una imitación sintética'. Es decir, no usamos en absoluto las palabras 'signo' o 'síntoma'.

Ahora, si 'signos' y 'síntomas' tienen esta usanza restringida, es evidente que decir que sólo alcanzamos a los 'signos' o 'síntomas' de algo es implicar que nunca alcanzamos a *ello mismo* (y esto vale para *'todos* los signos' también). De modo que, si decimos que yo sólo alcanzo a los *síntomas* de su enojo, eso conlleva una importante implicación. ¿Pero *es* ésta la manera en que hablamos? Seguro que no consideramos que nunca nos apercibimos de más que *síntomas* de enojo en otra persona.

'Síntomas' o 'signos' de enojo tienden a significar signos de *naciente* o de *reprimido* enojo. Una vez que el hombre ha explotado, hablamos de algo diferente —de una expresión o manifestación o muestra de enojo, de una exhibición de mal humor, etc. Un tic de las cejas, una palidez, un temblor en la voz, todos éstos pueden ser síntomas de enojo; pero un violento exabrupto o un puñetazo en la cara no lo son, son los actos en los que se descarga el enojo. Los 'síntomas' de enojo no son, al menos normalmente, contrastados con el propio sentimiento personal interno de enojo de la persona, sino más bien con la muestra efectiva de enojo. Normalmente al menos, donde sólo tenemos síntomas para basarnos, diríamos sólo que *creemos* que el hombre en cuestión está enojado o alcanzando el enojo; mientras que cuando él se ha puesto de manifiesto decimos que lo *sabemos* [23].

De la palabra 'físico', tal como es usada por el señor Wisdom en contraste a 'mental', también me parece que se abusa, aunque no estoy seguro de si este abuso es desorientador en el caso actual. El evidentemente no desea llamar los sentimientos de un hombre, que él cita como un típico ejemplo de un evento 'mental', *físicos.* No obstante esto es lo que ordinariamente hacemos a menudo. Hay muchos sentimientos físicos, tales como mareo, hambre o fatiga; y éstos son incluidos por algunos médicos entre los signos físicos de varios desarreglos. De la mayoría de los sentimientos no hablamos ni como mentales ni como físicos, especialmente de las emociones, tales como celos o el mismo enojo: no los asignamos a la *mente*

[23] A veces, se dice, usamos 'Sé' donde debiéramos estar preparados para sustituirlo por 'Creo', como cuando decimos 'Sé que él está aquí, porque su sombrero está en el *hall';* así 'saber' se usa con ligereza en vez de 'creer', de modo que ¿por qué habríamos de suponer que hay una diferencia fundamental entre ellos? Pero la cuestión es: ¿qué queremos decir exactamente con 'preparados para sustituir' y 'con ligereza'? Estamos 'preparados para sustituir' *saber* por *creer* no como una expresión *equivalente* sino como una expresión más débil y por tanto preferible, en vista de la seriedad con la que, como se ha hecho manifiesto, debe tratarse el asunto; la presencia del sombrero, que serviría como prueba de la presencia de su dueño en muchas circunstancias, sólo con laxitud podría aducirse como prueba en un tribunal.

sino al *corazón*. Donde describimos un sentimiento como mental, es porque estamos usando una palabra normalmente usada para describir un sentimiento físico en un especial sentido transferido, como cuando hablamos de malestar o fatiga 'mentales'.

Está entonces claro que hay algo más involucrado en estar, por ejemplo, enojado que el simplemente mostrar los síntomas y sentir el sentimiento. Pues hay también la muestra o manifestación. Y ha de advertirse que el sentimiento se relaciona de una suerte de forma única con la muestra. Cuando estamos enojados, tenemos un impulso, sentido y/o desarrollado, de realizar acciones de tipos particulares, y, a no ser que suprimamos el enojo, efectivamente procedemos a realizarlas. Hay una peculiar e íntima relación entre la emoción y la manera natural de descargarla, de la que, habiendo estado enojados nosotros mismos, tenemos conocimiento directo. Las formas en que el enojo es manifestado normalmente le son *naturales* al enojo justamente como hay tonos *naturalmente* expresivos de diversas emociones (indignación, etc.). Normalmente no se considera que una cosa sea [24] 'estar enojado' aparte de algún impulso, por vago que sea, de descargar el enojo de la manera natural.

Más aún, además de las expresiones naturales de enojo, hay también las *ocasiones* naturales de enojo, de las que también hemos tenido experiencia, que están similarmente conectadas de un modo íntimo con el 'estar enojado'. Sería tan carente de sentido clasificar éstas como 'causas' en algún sentido supuestamente obvio y 'externo', como lo sería el clasificar la descarga del enojo como el 'efecto' de la emoción en un sentido supuestamente obvio y 'externo'. Igualmente sería carente de sentido decir que hay tres fenómenos totalmente distintos, 1) causa u ocasión, 2) sentimiento o emoción, y 3) efecto o manifestación, que están relacionados entre sí 'por definición' como todos necesarios para el enojo, aunque esto acaso sea menos desorientador que lo otro.

Parece justo decir que 'estar enojado' es en muchos respectos como 'tener paperas'. Es una descripción de toda una pauta de eventos, incluyendo ocasión, síntomas, sensación y manifestación, y posiblemente otros factores además. Es tan tonto preguntar '¿Qué *es*, realmente, el enojo *mismo?*' como intentar reducir 'la enfermedad' a algún elemento escogido ('el desorden funcional'). El que el hombre mismo siente algo que nosotros no sentimos (en el sentido de que él siente enojo y nosotros no) es, en ausencia de la variedad de telepatía del señor Wisdom [25], bastante evi-

[24] Un nuevo lenguaje es naturalmente necesario si vamos a admitir sentimientos inconscientes, y sentimientos que se expresan de maneras paradójicas, tales como los que describe el psicoanalista.

[25] Me parece que hay algo que sucede efectivamente, un tanto diferente de la telepatía del señor Wisdom, que a veces contribuye a nuestro conocimiento de los sentimientos de otras personas. Hablamos, por ejemplo, de 'sentir el disgusto de otra persona', y decimos, por ejemplo, 'su enojo podía sentirse', y parece que hay algo genuino en esto. Pero el sentimiento que nosotros sentimos, aunque es un 'sentimiento' genuino, *no* es, en estos casos, disgusto o enojo, sino un sentimiento especial *de contrapartida.*

dente, e incidentalmente no es nada de lo que quejarse como una 'condición'; pero no hay ninguna falta de decir que 'eso' ('el sentimiento') [26] *es* el *enojo*. La pauta de eventos, sea cual fuere su forma precisa, es, con bastante claridad, peculiar al caso de 'sentimientos' (emociones) —no es en modo alguno exactamente igual que el caso de enfermedades; y parece ser esta peculiaridad la que nos hace proclives a decir que, a menos que hayamos tenido experiencia de un sentimiento nosotros mismos, no podemos saber cuándo otra persona lo está experimentando. Además, es nuestra confianza en la pauta general la que nos hace capaces de decir que 'sabemos' que otra persona está enojada cuando sólo hemos observado partes de la pauta; pues las partes de la pauta están relacionadas entre sí mucho más íntimamente que, por ejemplo, unos ajetreados periodistas en Brighton están relacionados con un incendio en Fleet Street [27].

El propio hombre, tal es el prevaleciente poder de la pauta, aceptará a veces correcciones de extraños respecto a sus propias emociones, *i.e.* respecto a la correcta descripción de ellas. Puede que él sea llevado a aceptar que no estaba realmente tanto enojado como, en cambio, indignado o celoso, e incluso que no tenía un dolor, sino sólo se imaginaba que lo tenía. Y esto no es sorprendente, especialmente en vista del hecho de que él, como todos nosotros, ha aprendido primariamente a usar la expresión 'Estoy enojado' respecto de sí mismo al *a)* advertir la ocasión, síntomas, manifestaciones, etc., en casos en que otras personas dicen 'Estoy enojado' de *sí mismos,* y *b)* serle dicho por los demás, que han advertido todo lo que puede observarse acerca de él en ciertas ocasiones, que 'Estás enojado', *i. e.* que él podría decir 'Estoy enojado'. En total, de los 'meros' sentimientos o emociones, si es que hay cosas así genuinamente detectables, es ciertamente muy difícil estar seguro, incluso más difícil que, digamos, de los sabores, los cuales ya optamos por describir, normalmente, sólo por sus ocasiones (el sabor 'de alquitrán', 'de piña', etc.).

Todas las palabras para emociones caen, además, en la parte vaga, de dos maneras, llevando a ulteriores titubeos con respecto a si 'sabemos' cuándo él está enojado. Tienden a cubrir una variedad de situaciones un tanto amplia y mal definida; y las pautas que cubren tienden a ser, cada una de ellas, bastante complejas (aunque comunes y no tan difíciles de reconocer, muy a menudo), de modo que es fácil que uno de los rasgos más o menos necesarios se omita y así dé lugar a titubeos con respecto a qué debiéramos exactamente decir en un caso tan poco ortodoxo. Nos damos cuenta, lo bastante bien, de que el reto al que estamos expuestos

[26] Los 'sentimientos', *i.e.* sensaciones, que podemos observar en nosotros mismos cuando estamos enojados son cosas tales como un golpeteo del corazón o una tensión de los músculos, que no pueden en sí mismos llamarse justificablemente 'el sentimiento de enojo'.

[27] Es, por tanto, desorientador preguntar '¿Cómo paso del malencaramiento al enojo?'.

si decimos que *sabemos* es *probarlo,* y en este respecto la vaguedad de la terminología es una paralizante desventaja.

Hasta ahora acaso se ha dicho lo bastante para mostrar que la mayoría de las dificultades que hay a la hora de decir que sabemos que una cosa es un jilguero surgen con bastante mayor fuerza en el caso en que queremos decir que sabemos que otra persona está enojada. Pero queda todavía una sensación, y creo que una sensación justificada, de que hay una dificultad ulterior y muy *especial* en el último caso.

Esta dificultad parece ser del tipo que el señor Wisdom plantea al mismísimo comienzo de su serie de artículos sobre 'Otras mentes'. La pregunta es: ¿no podría el hombre en cuestión exhibir todos los síntomas (y la muestra y todo lo demás) de enojo, incluso *ad infinitum,* y sin embargo *no estar (realmente)* enojado? Se recordará que él la trata, sin duda provisionalmente, como una dificultad semejante a la que puede surgir con respecto a la realidad de cualquier 'objeto material'. Pero de hecho, tiene rasgos especiales por sí misma.

Parece que hay tres dudas diferenciables que pueden surgir:

1. Cuando a todas luces parece enojado, ¿no podría él realmente estar bajo los efectos de alguna otra emoción, dado que, aunque él normalmente siente la misma emoción que nosotros sentiríamos en las ocasiones en que nosotros, en su posición, sentiríamos enojo y da muestras como las que nosotros damos cuando estamos enojados, en este caso particular él está actuando anormalmente?

2. Cuando a todas luces parece enojado, ¿no podría él realmente estar bajo los efectos de alguna otra emoción, dado que él normalmente siente, en las ocasiones en que nosotros en su posición sentiríamos enojo y actuaríamos como actuamos si sentimos enojo, algún sentimiento que nosotros, si lo experimentáramos, distinguiríamos del enojo?

3. Cuando a todas luces parece enojado, ¿no podría él realmente no estar sintiendo ninguna emoción en absoluto?

En la vida cotidiana, todos estos problemas surgen en casos especiales, y en la ocasión genuina nos atormentan. Puede que nos atormentemos (1) respecto a si alguien nos está *engañando,* suprimiendo sus emociones o fingiendo emociones que no siente; puede que nos atormentemos (2) respecto a si estamos *malentendiendo* a alguien (o él a nosotros), al suponer incorrectamente que él 'siente como nosotros', que él comparte emociones como las nuestras; o puede que nos atormentemos (3) respecto a si alguna acción de otra persona es realmente deliberada, o quizá sólo involuntaria o inadvertida de alguna manera u otra. Todas estas tres variedades de rompecabezo de cabeza pueden surgir, y a menudo surgen, en conexión con las acciones de personas a las que conocemos muy bien [28]. Cualquiera o todas

[28] Hay, también, una forma especial en que podemos dudar de la 'realidad' de nuestras propias emociones, podemos dudar de si no estamos 'actuando para nosotros mismos'. Los actores profesionales pueden alcanzar un estado en el que nunca saben realmente cuáles son sus genuinos sentimientos.

ellas pueden estar a la raíz del pasaje de la señora Woolf [29]; todas colaboran al sentimiento de soledad que afecta a todo el mundo a veces.

Ninguna de estas tres dificultades especiales acerca de la 'realidad' surge en conexión con jilgueros o pan, de la misma manera que las dificultades especiales acerca, por ejemplo, del oasis tampoco surgen en conexión con la realidad de las emociones de otra persona. El jilguero no puede ser pretendido, ni el pan reprimido; podemos ser engañados por la apariencia de un oasis, o malinterpretar los signos del temporal, pero el oasis no puede mentirnos y nosotros no podemos malentender la tormenta del modo en que malentendemos al hombre en cuestión.

Aunque las dificultades son especiales, las maneras de tratarlas son, inicialmente, semejantes a las empleadas en el caso del jilguero. Hay procedimientos (más o menos precisamente) establecidos para tratar con sospechosos casos de engaño o de malentendido o de inadvertencia. Con estos medios muy a menudo establecemos (aunque no esperamos establecer *siempre)* que alguien está representando un papel, o que estábamos malentendiéndolo, o que él es sencillamente inmune a una cierta emoción, o que no estaba actuando voluntariamente. Estos casos especiales en que surgen dudas y requieren su resolución contrastan con los casos normales que mantienen la posición [30] *a no ser que* haya alguna sugerencia especial de que interviene engaño, etc., y engaño, además, de un género inteligible en las circunstancias, es decir, de un género que pueda ser examinado porque se sugiera especialmente un motivo, etc. No hay sugerencia ninguna de que yo *nunca* sepa qué son las emociones de las demás personas, ni tampoco de que en casos particulares yo pueda estar equivocado sin ninguna razón especial o de ningún modo especial.

Casos extraordinarios de engaño, malentendido, etc. (que no son en sí mismos los normales), no ocurren, *ex vi termini,* ordinariamente; tenemos un conocimiento práctico de las ocasiones, tentaciones, límites prácticos y tipos normales de engaño y malentendido. No obstante, *puede* que ocurran, y puede que haya variedades que son comunes sin que nosotros todavía nos hayamos llegado a dar cuenta del hecho. Si esto sucede, estamos en cierto sentido equivocados, porque nuestra terminología es inadecuada a los hechos, y tendremos de aquí en adelante que ser más cautos para decir que sabemos, o tendremos que revisar nuestras ideas y terminología. Esto estamos constantemente dispuestos a hacerlo en un terreno tan complejo y resbaladizo como el de las emociones.

Queda, sin embargo, un rasgo especial ulterior del caso, que lo diferencia también radicalmente del caso del jilguero. El jilguero, el objeto material, es, como insistimos antes, no etiquetado y *mudo;* pero el hombre *habla.* En el complejo de ocurrencias que nos inducen a decir que sabemos que otra persona está enojada, el complejo de síntomas, ocasión, muestra,

[29] (Citado por Wisdom en su contribución a este Simposio. Ed.)

[30] 'No puedes burlarte de todo el mundo todo el tiempo' es 'analítico'.

y demás, un lugar peculiar es ocupado por el enunciado de la propia persona en cuanto a qué son sus sentimientos. En el caso usual, aceptamos este enunciado sin cuestión, y entonces decimos que sabemos (como si fuese 'de segunda mano') cuáles son sus sentimientos; aunque por cierto 'de segunda mano' aquí no podría usarse implicando que alguien distinto de él pudiera conocerlo 'de primera mano', y de ahí quizá que no se use de hecho. En casos inusuales, en que su enunciado entra en conflicto con la descripción que de otro modo nos hubiéramos sentido inclinados a dar del caso, no nos sentimos obligados a aceptarlo, aunque siempre sentimos cierto malestar al rechazarlo. Si el hombre en cuestión es un mentiroso habitual o alguien que se engaña a sí mismo, o si hay razones patentes por las que él debiera estar mintiendo o engañándose a sí mismo en esta ocasión, entonces nos sentimos razonablemente tranquilos; pero si ocurriese un caso como aquel imaginado en que un hombre, habiendo dado a lo largo de su vida toda la apariencia de sostener una cierta creencia sin particular, deja pasar una observación en su diario privado al efecto de que él nunca lo creyó, entonces probablemente no sabríamos qué decir.

Me gustaría hacer para concluir algunas observaciones ulteriores acerca de esta cuestión crucial de nuestra creencia en lo que el hombre dice de sus propios sentimientos. Aunque sé muy bien que no veo mi postura claramente en esto, no puedo evitar el sentirme seguro de que es fundamental para toda la Condición, y que no se le ha prestado la atención que merece, posiblemente justo porque es tan obvia.

El enunciado de la propia persona no es (no es tratado primariamente como) un signo o síntoma, aunque puede, secundaria y artificialmente, ser tratado como tal. Un lugar único se reserva para él en el sumario de los hechos del caso. La pregunta es entonces: '¿Por qué le creemos?'

Hay respuestas que podemos dar a esta pregunta, que ha de tomarse aquí en el sentido general de '¿Por qué le creemos siempre?' no simplemente como '¿Por qué le creemos esta vez?' Podemos decir que hemos tenido constantemente ante nosotros en el pasado los enunciados de esta persona sobre cuestiones distintas de sus propios sentimientos, y que han sido regularmente verificados por nuestras observaciones de los hechos que él contó; de modo que tenemos de hecho una base para una inducción sobre su fiabilidad general. O podemos decir que su conducta es 'explicada' de modo más simple estimando que siente emociones como las nuestras, justamente como los psicoanalistas 'explican' la conducta desviada por analogía con la conducta normal cuando usan la terminología de 'deseos inconscientes'.

Estas respuestas son, sin embargo, peligrosas y de poca ayuda. Son tan obvias que no agradan a nadie; mientras que por otro lado incitan al que pregunta a empujar sus preguntas a niveles 'más profundos', incitándonos, a su vez, a exagerar estas respuestas hasta que se convierten en distorsiones.

La pregunta, empujada más todavía, se convierte en un reto a la mismísima posibilidad de 'creer en otra persona', en su sentido ordinariamente

aceptado, en absoluto. ¿Qué 'justificación' hay para suponer que hay otra mente comunicándose contigo en absoluto? ¿Cómo puedes saber en qué consistiría el que otra mente sintiese algo?, y así ¿cómo puedes entenderlo? Es entonces cuando nos sentimos tentados a decir que por 'creerle' sólo entendemos el que nosotros tomamos ciertos ruidos vocales como signos de cierta conducta inminente, y que 'las mentes de los demás' no son realmente más que deseos inconscientes.

Esto, sin embargo, es distorsión. Parece, por el contrario, que el creer en otras personas, en su autoridad y testimonio, es una parte esencial del acto de comunicar, un acto que todos ejecutamos constantemente. Es una parte tan irreducible de nuestra experiencia como, pongamos por caso, dar promesas, o jugar a juegos competitivos, o incluso percibir manchas de color. Podemos establecer ciertas ventajas de tales ejecuciones, y podemos elaborar reglas de un cierto género para su conducta 'racional' (como los Tribunales, los historiadores y los psicólogos obtienen las reglas para aceptar testimonios). Pero no hay ninguna 'justificación' de que los hagamos como los hacemos.

Nota final

Un hablante en Manchester dijo rotundamente que el *quid* real de la cuestión sigue todavía siendo que 'Yo no debo decir que sé que Tomás está enojado, porque yo no introspecciono sus sentimientos'; y esto sin duda es justamente lo que inquieta a muchas personas. La médula de lo que he estado tratando de mostrar es simplemente:

1. *Por cierto* yo *no* introspecciono los sentimientos de Tomás (estaríamos en una magnífica condición si lo hiciese).
2. *Por cierto sí* que a veces sé que Tomás está enojado. De aquí que
3. suponer que la pregunta '¿Cómo sé que Tomás está enojado?' se presenta significando '¿Cómo introspecciono los sentimientos de Tomás?' (porque, como sabemos, este es el tipo de cosa que el conocer es o debe ser), es sencillamente dirigir los tiros hacia un blanco inadecuado.

CAPÍTULO 5

Verdad [1]

1. '¿Qué es la verdad?' dijo bromeando Pilatos, y no esperaría una respuesta. Pilatos se adelantó a su época. Pues 'verdad' misma es un nombre abstracto, es decir, un camello de una construcción lógica, que no puede pasar por el ojo ni siquiera de un gramático. Nos acercamos a ella gorro y categorías en mano: nos preguntamos si la Verdad es una sustancia (la Verdad, el Cuerpo del Conocimiento), o una cualidad (algo como el color rojo, que inhiere en las verdades), o una relación ('correspondencia') [2]. Pero los filósofos deberían enfrentarse con algo más a su medida para esforzarse con ello. Lo que más bien necesita discusión es el uso, o ciertos usos, de la palabra 'verdadero'. *In vino,* posiblemente, *'veritas',* pero en un sobrio simposio *'verum'.*

2. ¿Qué es lo que decimos que es verdadero o es falso? O ¿cómo ocurre la expresión 'es verdadero' en las oraciones castellanas? Las respuestas aparecen al punto abigatradas. Decimos (o se dice que decimos) que las creencias son verdaderas, que las descripciones o relatos son verdaderos, que las proposiciones o aserciones o enunciados son verdaderos, y que las palabras o las oraciones son verdaderas; y esto por mencionar sólo una selección de los candidatos más obvios. Además, decimos (o se dice que decimos) 'Es verdad que el gato está sobre la alfombra', o 'Es verdad decir que el gato está sobre la alfombra', o '«El gato está sobre la alfombra» es verdad'. También observamos en ocasiones, cuando otra persona ha dicho algo, 'Muy verdadero', o 'Eso es verdad', o 'Y tan verdad'.

La mayoría (aunque no todas) de estas expresiones, y otras además, ciertamente ocurren bastante naturalmente. Pero parece razonable preguntarse si no hay algún uso de 'es verdadero' que sea primario, o algún nombre genérico para aquello que en el fondo siempre estamos diciendo que 'es verdadero'. ¿Cuál, si es que alguna, de estas expresiones ha de to-

[1] Reimpreso de *Proceedings of the Aristotelian Society,* Supplementary Volume XXIV (1950), por cortesía del editor.

[2] Es suficientemente obvio que 'verdad' es un substantivo, 'verdadero' un adjetivo y 'de' en 'verdadero de' una preposición.

marse al pie de la letra? Responder a esto no nos llevará mucho, ni, quizá, muy lejos; pero en filosofía el pie de la letra es el pie de la escalera *.

Sugiero que las siguientes son las formas primarias de expresión:

Es verdad (decir) que el gato está sobre la alfombra.

Este enunciado (suyo, etc.) es verdadero.

El enunciado de que el gato está sobre la alfombra es verdadero. Pero primero los candidatos rivales.

a) Algunos dicen que 'la verdad es primariamente una propiedad de las creencias'. Pero puede dudarse de si la expresión 'una creencia verdadera' es en absoluto común fuera de la filosofía y de la teología; y parece claro que se dice que un hombre mantiene una creencia verdadera cuando y en el sentido de que él cree (en) *algo que* es verdadero, o cree que *algo que* es verdadero es verdadero. Además si, como algunos también dicen, una creencia es 'de la naturaleza de una figura', entonces es de la naturaleza de lo que no puede ser verdadero, aunque puede ser, por ejemplo, fiel [3].

b) Las descripciones verdaderas y los relatos verdaderos son simplemente variedades de enunciados verdaderos o de colecciones de enunciados verdaderos, como lo son las respuestas verdaderas y cosas por el estilo. Lo mismo se aplica también a las proposiciones, en la medida en que de ellas se dice genuinamente que son verdaderas (y no, como es más común, sensatas, sostenibles y demás) [4]. Una proposición legal o geométrica es algo portentoso, usualmente una generalización, que somos invitados a aceptar y que tiene que ser recomendado mediante argumento; no puede ser un informe directo basado en la observación actual —si miras y me informas de que el gato está sobre la alfombra, eso no es una proposición, aunque es un enunciado—. En filosofía, realmente, 'proposición' se usa a veces de un modo especial como 'el significado o sentido de una oración o familia de oraciones'; pero si pensamos un poco o un mucho en esta usanza, una proposición en este sentido no puede, en ningún caso, ser lo que decimos que es verdadero o falso. Pues nunca decimos 'El significado (o sentido) de esta oración (o de estas palabras) es verdadero'; lo que decimos es lo que el juez o el jurado dice, es decir, que '*Las palabras* tomadas en este sentido, o si les asignamos tal y cual significado, o interpretadas o entendidas así, *son verdaderas*'.

c) De las palabras y de las oraciones se dice realmente que son verdaderas, de las primeras con frecuencia, de las últimas raramente. Las palabras tal como son discutidas por filólogos, o por lexicógrafos, gramáticos, lingüistas, fonetistas, impresores, críticos (estilísticos o textuales), etc., no

[3] Un parecido es verdadero *a* la vida, pero no verdadero *de* ella. Una *palabra*-figura puede ser verdadera, precisamente porque *no* es una figura.

[4] Predicados aplicables también a 'argumentos', de los que igualmente no decimos que son verdaderos, sino, por ejemplo, válidos.

* El juego de palabras de Austin —*the foot of the letter is the foot of the ladder*— es intraducible. *(T.)*

son verdaderas o falsas; son formadas incorrectamente, o ambiguas, o defectuosas, o intraducibles, o impronunciables, o mal pronunciadas, o arcaicas, o corruptas o cosas por el estilo [5]. Las oraciones en contextos similares son elípticas, o compuestas, o aliterativas o agramaticales. Podemos, sin embargo, decir genuinamente 'Sus palabras finales eran muy verdaderas' o 'La tercera oración de la página 5 de su discurso es totalmente falsa'; pero aquí 'palabras' y 'oración' se refieren, como es mostrado por los demostrativos (pronombres posesivos, verbos temporales, descripciones definidas, etcétera), que las acompañan constantemente en esta usanza, a las palabras o a la oración *en cuanto usadas por una determinada persona en una determinada ocasión*. Es decir, se refieren (como lo hace 'Muchas palabras verdaderas dichas en broma') a *enunciados*.

Un enunciado se hace, y el hacerlo es un evento histórico, la emisión por parte de un determinado hablante o escritor de determinadas palabras (una oración) a una audiencia con referencia a una situación, evento o lo que sea históricos [6].

Una oración está hecha *de* palabras, un enunciado se hace *con* palabras. Una oración es no castellana o no buen castellano, un enunciado no está en castellano o no en buen castellano. Los enunciados se hacen, las palabras o las oraciones se usan. Hablamos de *mi* enunciado, pero de *la* oración *castellana* (si una oración es mía, yo la acuñé, pero yo no acuño enunciados). La *misma* oración se usa al hacer *diferentes* enunciados (yo digo 'Es mío', tú dices 'Es mío'); puede también usarse en dos ocasiones o por dos personas para hacer el *mismo* enunciado, pero para esto la emisión debe hacerse con referencia a la misma situación o evento [7]. Hablamos de 'el enunciado de que E', pero de 'la oración «S»', no de 'la oración de que S' [8].

[5] Peirce marcó un inicio al señalar que hay dos (o tres) sentidos diferentes de la palabra 'palabra', y pergueñó una técnica ('contar' palabras) para decidir qué es un 'sentido diferente'. Pero sus dos sentidos no están bien definidos, y hay muchos más —el sentido 'vocablo', el sentido del filólogo en que 'gramática' es la misma palabra que '*glamour*', el sentido crítico textual en que el 'el' de 1. 254 ha sido escrito dos veces, etc. Con todas sus 66 divisiones de los signos, Peirce no distingue, creo yo, entre una oración y un enunciado.

[6] 'Histórico' no significa, por cierto, que no podamos hablar de enunciados futuros o posibles. Un 'determinado' hablante no necesita ser algún hablante definido. 'Emisión' no necesita ser una emisión pública —la audiencia puede ser el hablante mismo.

[7] 'El mismo' no significa siempre lo mismo. De hecho no tiene un significado de la manera en que una palabra 'ordinaria' como 'rojo' o 'caballo' tiene un significado: es un (el típico) recurso para establecer y distinguir los significados de las palabras ordinarias. Como 'real' es parte de nuestro aparato *en* palabras para fijar y ajustar la semántica *de* palabras.

[8] Las comillas muestran que las palabras, aunque emitidas (al escribir), no han de ser consideradas como un enunciado del emisor. Esto cubre dos casos posibles, i) en que lo que ha de discutirse es la oración, ii) en que lo que ha de discutirse es un enunciado hecho en ocasión distinta de las palabras 'citadas'. Sólo en el caso i) es correcto decir simplemente que la señal está haciendo las veces del tipo (e incluso aquí es totalmente incorrecto decir que 'El gato está sobre la alfombra' es el *nombre*

Cuando digo que un enunciado es lo que es verdadero, no tengo deseo alguno de aferrarme a una palabra. 'Aserción', por ejemplo, serviría tan bien en la mayoría de los contextos, aunque quizá sea ligeramente más amplia. Ambas palabras comparten la debilidad de ser un tanto solemnes (mucho más de lo que lo son las más generales, 'lo que dijiste' o 'tus palabras') —aunque quizá seamos generalmente un poco solemnes cuando discutimos la verdad de algo—. Pero ambas tienen el mérito de referirse claramente al uso histórico de una oración por un emisor, y de no ser por tanto exactamente equivalentes a 'oración. Pues es un error de moda el tomar como primaria '(La oración) «S» es verdadera (en el lenguaje castellano)'. Aquí la adición de las palabras 'en el lenguaje castellano' sirve para enfatizar el que 'oración' no se está usando como equivalente a 'enunciado', de modo que precisamente no es lo que puede ser verdadero o falso (y, además, 'verdadera en el lenguaje castellano' es un solecismo, presumiblemente mal modelado, y con deplorable efecto, sobre expresiones como 'verdadera en geometría').

3. ¿Cuándo es un enunciado verdadero? La tentación es responder (al menos si nos limitamos a enunciados 'directos'): 'Cuando corresponde a los hechos'. Y como trozo de castellano normal difícilmente puede esto ser incorrecto. En realidad, debo confesar que no creo realmente que sea incorrecto en absoluto: la teoría de la verdad es una serie de perogrulladas. No obstante, puede al menos ser desorientador.

Para que haya la comunicación del tipo que alcanzamos con el lenguaje, debe haber un *stock* de símbolos de algún tipo que un comunicador ('el hablante') pueda producir 'a voluntad' y que un comunicado ('la audiencia') pueda observar; a éstos se les puede llamar las 'palabras', aunque, naturalmente, no necesitan ser muy parecidos a lo que normalmente llamaríamos palabras —podrían ser banderas de señales, etc.—. Debe haber también algo distinto de las palabras, para cuya comunicación se usan las palabras; a esto se le puede llamar el 'mundo'. No hay razón por la que el mundo no debiera incluir las palabras, en todo sentido, excepto el sentido del enunciado efectivo mismo, que en cualquier ocasión particular se está haciendo sobre el mundo. Además, el mundo debe exhibir (debemos observar) semejanzas y desemejanzas (no podría haber las unas sin las otras); si todo fuese o absolutamente indiferenciable de todo lo demás o completamente diferente a todo lo demás, no habría nada que decir. Y, finalmente (para los propósitos actuales, naturalmente, hay otras condiciones que deben satisfacerse también), debe haber dos conjuntos de convenciones:

Convenciones *descriptivas* que correlacionan las palabras (=oraciones) con los *tipos* de situación, cosa, evento, etc.. que se encuentran en el mundo.

de una oración castellana —aunque posiblemente *El Gato está sobre la Alfombra* podría ser el título de una novela, o un toro podría ser conocido como *Catta est in matta)*. Sólo en el caso ii) hay algo verdadero o falso, a saber, (no la cita sino) el enunciado hecho en las palabras citadas.

Convenciones *demostrativas* que correlacionan las palabras (=enunciados) con las situaciones, etc., *históricas* que se encuentran en el mundo [9].

Un enunciado se dice que es verdadero cuando el estado de cosas histórico con el que está correlacionado por las convenciones demostrativas (aquel al que 'se refiere') es de un tipo [10] con el que la oración usada al hacerlo está correlacionada por las convenciones descriptivas [11].

3*a*. Surgen dificultades del uso de la palabra 'hechos' para las situaciones, eventos, etc., históricos, y en general para el mundo. Pues 'hecho' se usa regularmente en conjunción con 'que' en las oraciones 'El hecho es que E' o 'Es un hecho que E' y en la expresión 'el hecho de que E', todas las cuales implican que sería verdadero decir que E [12].

[9] Ambos conjuntos de convenciones pueden incluirse juntos bajo el rótulo 'semántica'. Pero difieren ampliamente.

[10] 'Es de un tipo con el que' significa 'es suficientemente parecido a los estados de cosas *standard* con los que'. Así, para que un enunciado sea verdadero un estado de cosas debe ser *parecido* a otros determinados, lo cual es una relación natural, pero también *suficientemente* parecido para merecer la misma 'descripción', lo cual ya no es una relación puramente natural. Decir 'Esto es rojo' no es lo mismo que decir 'Esto es como aquéllos', ni siquiera que decir 'Esto es como aquellos que fueron llamados rojos'. El que las cosas son *semejantes,* o incluso 'exactamente' semejantes, yo puedo verlo literalmente, pero el que son las *mismas* yo no puedo verlo literalmente —el llamarlas el mismo color involucra una convención adicional a la elección convencional del nombre que se da al color del que se dice que son.

[11] El problema está en que las oraciones contienen palabras o recursos verbales que sirven tanto a los propósitos descriptivos como a los demostrativos (por no mencionar otros propósitos), frecuentemente a ambos a la vez. En filosofía confundimos lo descriptivo con lo demostrativo (teoría de los universales) o lo demostrativo con lo descriptivo (teoría de las mónadas). Una oración en cuanto normalmente diferenciada de una mera palabra o expresión se caracteriza por contener un mínimo de recursos verbales demostrativos (la 'referencia al tiempo' de Aristóteles); pero muchas convenciones demostrativas son no verbales (señalar, etc.), y usándolas podemos hacer un enunciado con una sola palabra que no es una 'oración'. Así, lenguajes como el de *señales* (de tráfico, etc.) usan medios muy diferenciados para sus elementos descriptivos y demostrativos (la señal en el poste, la localización del poste). Y por muchos recursos demostrativos verbales que empleemos como auxiliares, debe *siempre* haber un *origen* no verbal para estas coordenadas, lo cual es la clave de la emisión del enunciado.

[12] Uso las siguientes *abreviaturas:*

E para el gato está sobre la alfombra.
EV para es verdad que el gato está sobre la alfombra.
eeq para el enunciado de que.

Tomo eeqE como mi ejemplo en lo sucesivo y no, pongamos por caso, eeq Julio César era calvo o eeq todos los mulos son estériles, porque estos últimos son capaces en sus diferentes formas de hacerlos pasar por alto la distinción entre oración y enunciado; tenemos, aparentemente, en el primer caso una oración susceptible de ser usada para referirse a sólo una situación histórica, en el otro un enunciado sin referencia a al menos (o a cualquier particular) una.

Si el espacio lo permitiese otros tipos de enunciado (existencial, general, hipotético, etc.) deberían ser examinados; éstos plantean problemas más de significado que de verdad, aunque siento incomodidad con respecto a los hipotéticos.

Esto puede llevarnos a suponer que

i) 'hecho' es sólo una expresión alternativa a 'enunciado verdadero'. Advertimos que cuando un detective dice 'Fijémonos en los hechos' no se arrastra por la alfombra, sino que procede a emitir una cadena de enunciados; hablamos incluso de 'enunciar los hechos';

ii) para todo enunciado verdadero existe 'uno' y su propio hecho precisamente correspondiente —para todo gorro la cabeza en que ajusta.

Es *i)* lo que lleva a algunos de los errores de las teorías formalistas o de la 'coherencia'; *ii)* a algunos de las teorías de la 'correspondencia'. O suponemos que no hay nada, excepto el propio enunciado verdadero, nada a lo que él corresponda, o en otro caso poblamos el mundo de *Doppelgänger* lingüísticos (y lo superpoblamos lujuriantemente —todo pedazo de hecho 'positivo' veteado por una concentración masiva de hechos 'negativos', todo magro hecho detallado enriquecido con generosos hechos generales, etc.).

Cuando un enunciado es verdadero, hay, *por cierto,* un estado de cosas que lo hace verdadero y que es *toto mundo* distinto del enunciado verdadero sobre él; pero igualmente por cierto, sólo podemos *describir* este estado de cosas *con palabras* (ya sean las mismas o, con suerte, distintas). Sólo puedo describir la situación en que es verdadero decir que estoy sintiendo mareo diciendo que es una en la que estoy sintiendo mareo (o experimentando sensaciones de náuseas) [13]; sin embargo, entre el enunciar, por muy verdaderamente que sea, que estoy sintiendo mareo y el sentir mareo hay un gran abismo permanente [14].

'Hecho que' es una expresión pensada para usar en situaciones en que la distinción entre un enunciado verdadero y el estado de cosas acerca del cual es una verdad se olvida; como frecuentemente sucede con ventaja en la vida ordinaria, aunque rara vez en filosofía —ante todo al discutir la verdad, donde es precisamente nuestro cometido separar las palabras del mundo y distanciarlas de él—. El preguntar '¿Es el hecho de que E el enunciado verdadero de que E o aquello de lo que es verdadero?' puede que alumbre respuestas absurdas. Tomemos una analogía: aunque podemos preguntar sensatamente '*¿Montamos* la palabra «elefante» o el animal?', y asimismo sensatamente '*¿Escribimos* la palabra o el animal?', es un sinsentido preguntar '*¿Definimos* la palabra o el animal?' Pues definir un elefante (suponiendo que alguna vez hagamos esto) es una descripción resumida de una operación que involucra tanto la palabra como el animal (¿fijamos la

[13] Si esto es lo que se quiso decir con '«Llueve» es verdadera si y sólo si llueve', hasta ahí todo de acuerdo.

[14] Cuesta dos hacer una verdad. De aquí (obviamente) que no pueda haber ningún criterio de verdad en el sentido de algún rasgo detectable en el enunciado mismo que revele si es verdadero o falso. De aquí, también, que un enunciado no pueda sin absurdo referirse a sí mismo.

imagen o el acorazado?); y así hablar de 'el hecho de que' es una forma resumida de hablar de una situación que involucra tanto las palabras como el mundo [15].

3b. 'Corresponde' también da lugar a problemas, porque comúnmente se le da un significado demasiado restringido o demasiado colorista, o uno que en este contexto no puede soportar. El único punto esencial es éste: que la correlación entre las palabras (=oraciones) y el tipo de situación, evento, etc., que ha de ser tal que cuando se hace un enunciado con estas palabras con referencia a una situación histórica de este tipo el enunciado es entonces verdadero, es *absoluta y puramente* convencional. Somos absolutamente libres de elegir *cualquier* símbolo para describir *cualquier* tipo de situación, en la medida en que se trata meramente de ser verdadero. En un pequeño lenguaje de un solo palo eeq nueces podría ser verdadero en exactamente las mismas circunstancias que el enunciado en castellano de que los Liberales Nacionales son la opción del pueblo [16]. No hay ninguna necesidad en absoluto de que las palabras usadas al hacer un enunciado verdadero 'reflejen' en forma alguna, por muy indirecta que sea, cualquier rasgo que sea de la situación o evento; un enunciado no necesita más, a fin de ser verdadero, reproducir la 'multiplicidad', digamos, o la 'estructura' o 'forma' de la realidad, que una palabra necesita ser onomatopéyica o una escritura pictográfica. Suponer que lo necesita, es caer una vez más en el error de leer en el mundo los rasgos del lenguaje.

Cuanto más rudimentario es un lenguaje, más tenderá, muy a menudo, a tener una 'simple' palabra para un tipo de situación altamente 'complejo'; esto tiene desventajas tales como que el lenguaje se vuelve dificultoso de aprender y es incapaz de tratar con situaciones que son no *standard,* imprevistas, para las cuales puede que no haya justamente ninguna palabra. Cuando vamos a ultramar equipados sólo con un libro de frases, puede que consumamos largas horas aprendiendo de memoria

> Kasi-enkontraa-moohair-day limpiay thaa,
> Mee-voloontad estaa-tortheeda (rota),

etc., etc., aunque encarados con la situación en que hemos llegado al *'Yes, very well',* nos encontramos totalmente incapaces de decirlo así. Las características de un lenguaje más desarrollado (articulación, morfología, sintaxis, abstracciones, etc.) no hacen sus enunciados más capaces de ser algo más verdaderos, los hacen más adaptables, más aprendibles, más exhaustivos, más precisos, etc.; y *estos* fines pueden sin duda proseguirse haciendo que el len-

[15] 'Es verdad que E' y 'Es un hecho que E' son aplicables en las mismas circunstancias; el gorro ajusta cuando hay una cabeza en la que ajusta. Otras palabras pueden cumplir el mismo rol que 'hecho'; decimos, por ejemplo, 'La situación es que E'.

[16] Podríamos usar 'nueces' incluso como una palabra en código; pero un código, como una transformación del lenguaje, se distingue de un lenguaje, y una palabra en código despachada no es (llamada) 'verdadera'.

guaje (mención hecha de la naturaleza del medio) 'refleje' de formas convencionales rasgos descubiertos en el mundo.

Aun cuando un lenguaje 'refleja' tales rasgos muy de cerca (¿y lo hace alguna vez?), la verdad de los enunciados sigue siendo un asunto, como lo era con los lenguajes más rudimentarios, que depende de que las palabras usadas sean las *convencionalmente elegidas* para situaciones del tipo al que pertenece la referida. Una figura, una copia, una réplica, una fotografía —éstas *nunca* son verdaderas en la medida en que son reproducciones, producidas por medios naturales o mecánicos—; una reproducción puede ser cuidadosa o fiel (verdadera *al* original) como lo puede ser un disco de gramófono o una transcripción, pero no verdadera *(de)* como un registro de actas lo puede ser. Del mismo modo un signo (natural) *de* algo puede ser infalible o infiable, pero sólo un signo (artificial) *para* algo * puede ser correcto o incorrecto [17].

Hay muchos casos intermedios entre un relato verdadero y una figura fiel, tal como aquí se contrastan de un modo un tanto forzado, y es del estudio de éstos (un largo asunto) del que podemos obtener la visión más clara del contraste. Por ejemplo, mapas; éstos pueden llamarse figuras, aunque son figuras extremamente convencionalizadas. Si un mapa puede ser claro o detallado o desorientador, como un enunciado, ¿por qué no puede ser verdadero o exagerado? ¿Cómo difieren los 'símbolos' usados en la factura de mapas de los usados en la factura de enunciados? Por otro lado, si un mosaico no es un mapa, ¿por qué no lo es? ¿Y cuándo un mapa se convierte en un diagrama? Estas son las preguntas realmente iluminadoras.

4. Algunos han dicho que

> Decir que una aserción es verdadera no es hacer en absoluto ninguna aserción ulterior.
>
> En todas las oraciones de la forma '*p* es verdadera', la expresión 'es verdadera' es lógicamente superflua.
>
> Decir que una proposición es verdadera es justamente aseverarla, y decir que es falsa es justamente aseverar su contradictoria.

Pero erróneamente. EeqE (excepto en casos paradójicos de manufactura forzada y dudosa) se refiere al mundo o a cualquier parte de él, excluyendo a eeqE, *i.e.* a sí mismo [18]. EeqEV se refiere al mundo o a cualquier parte de él, *incluyendo* a eeqE, aunque una vez más excluyéndose a sí mismo, *i.e.*

[17] Berkeley confunde estos dos. No habrá libros en los riachuelos fluyentes hasta el inicio de la hidrosemántica.

[18] Un enunciado puede referirse a 'sí mismo' en el sentido, por ejemplo, de la oración usada o la emisión emitida al hacerlo ('enunciado' no está exenta de toda ambigüedad). Pero resulta una paradoja si un enunciado pretende referirse a sí mismo en un sentido más fuerte, pretende, es decir, enunciar que él mismo es verdadero, o enunciar a qué se refiere él mismo ('Este enunciado es sobre Catón').

* Sólo con violencia al castellano podemos señalar la distinción del inglés entre 'a (natural) sign *of* something' y 'an (artificial) sign *for* something'. *(T.)*

a eeqEV. Es decir, eeqEV se refiere a algo a lo que eeqE no puede referirse. EeqEV no incluye, ciertamente, ningún enunciado referente al mundo con exclusión de eeqE que no esté ya incluido en eeqE —es más, parece dudoso que incluya el enunciado sobre el mundo con exclusión de eeqE que se hace cuando enunciamos que E—. (Si enuncio que eeqE es verdadero, ¿deberíamos realmente aceptar que he enunciado que E? Sólo 'por implicación' [19].) Pero todo esto no viene en modo alguno a mostrar que eeqEV no sea un enunciado diferente de eeqE. Si el señor Q escribe en la tabla de avisos 'El señor W es un ladrón', entonces se celebra una vista para decidir si el enunciado hecho público por el señor Q de que el señor W es un ladrón es un libelo: resultado 'El enunciado del señor Q era verdadero (en sustancia y de hecho)'. Como consecuencia se celebra una segunda vista, para decidir si el señor W es un ladrón, en la que el enunciado del señor Q ya no está bajo consideración: veredicto 'El señor W es un ladrón'. Es una ardua tarea celebrar una segunda vista; ¿por qué se hace si el veredicto es el mismo que el resultado previo? [20].

Lo que se siente es que la evidencia considerada para llegar a un veredicto es la misma que la considerada para llegar al otro. Esto no es estrictamente correcto. Es casi más correcto que siempre que eeqE es verdadero entonces eeqEV es también verdadero y conversamente, y que siempre que eeqE es falso eeqEV es también falso y conversamente [21]. Y se defiende el que las palabras 'es verdadero' son lógicamente superfluas porque se cree que generalmente si cualesquiera dos enunciados son siempre verdaderos juntos y siempre falsos juntos entonces deben significar lo mismo. Ahora bien, puede dudarse de que éste sea un punto de vista sensato; pero incluso si lo es, ¿por qué no habría de fallar en el caso de una expresión tan obviamente 'peculiar' como 'es verdadero'? En filosofía surgen notoriamente errores de pensar que lo que vale para palabras 'ordinarias' como 'rojo' o 'gruñe' debe también valer para palabras extraordinarias como 'real' o 'existe'. Pero el que 'verdadero' es precisamente otra palabra así de extraordinaria es obvio [22].

Hay algo peculiar en el 'hecho' que es descrito por eeqEV, algo que puede hacernos titubear en cuanto a llamarlo un 'hecho'; a saber, que la relación entre eeqE y el mundo que eeqEV afirma que se da es una relación *puramente convencional* (una que 'el pensar hace así'). Pues somos conscientes de que esta relación es una que podríamos alterar a voluntad, mientras que gustamos de restringir la palabra 'hecho' a los hechos *firmes,*

[19] Y 'por implicación' eeqEV asevera algo sobre el hacer un enunciado que eeqE ciertamente no asevera.

[20] Esto no es totalmente justo: hay muchas razones legales y personales para celebrar dos vistas —lo cual, sin embargo, no afecta al punto de que el asunto tratado no es el mismo.

[21] No *enteramente* correcto, porque eeqEV sólo está en su lugar cuando eeqE se concibe como hecho y ha sido verificado.

[22] *Unum, verum, bonum* —las viejas favoritas merecen su celebridad. *Hay* algo extraño en cada una de ellas. La teología teorética es una forma de onomatolatría.

hechos que son naturales e inalterables, o en cualquier caso no alterables a voluntad. Así, para tomar un caso análogo, puede que no nos guste llamar un hecho a el que la palabra elefante significa lo que significa, aunque podemos ser inducidos a llamarlo un hecho (blando) —y aunque, naturalmente, no sentimos ningún titubeo en cuanto a llamar un hecho a el que los hablantes castellanos contemporáneos usen la palabra como la usan.

Un punto importante en torno a esta opinión es que confunde la falsedad con la negación; pues, según ella, es la misma cosa decir 'El no está en casa' que decir 'Es falso que él esté en casa'. (Pero ¿qué pasa si nadie ha dicho que él *está* en casa? ¿Qué pasa si él yace muerto en el piso de arriba?) Muchísimos filósofos sostienen, cuando están preocupados por explicar la negación, que una negación es justamente una afirmación de segundo orden (al efecto de que una determinada afirmación de primer orden es falsa), aunque, cuando están preocupados por explicar la falsedad, sostienen que aseverar que un enunciado es falso es justamente aseverar su negación (contradictorio). Es imposible ocuparse de una cuestión tan fundamental aquí [23]. Permítaseme afirmar lo siguiente meramente. Afirmación y negación están exactamente a un nivel, en el sentido de que no puede existir ningún lenguaje que no contenga convenciones para ambos y que ambos se refieren al mundo de manera igualmente directa, no a enunciados sobre el mundo; mientras que puede muy bien existir un lenguaje sin ningún recurso que haga las veces de 'verdadero' y 'falso'. Cualquier teoría satisfactoria de la verdad debe ser capaz de habérselas igualmente con la falsedad [24]; pero

[23] Los siguientes dos conjuntos de axiomas lógicos son, como Aristóteles (aunque no sus sucesores) los hace, enteramente distintos:

a) Ningún enunciado puede ser a la vez verdadero y falso.
Ningún enunciado puede ser ni verdadero ni falso.

b) De dos enunciados contradictorios-
Ambos no pueden ser verdaderos.
Ambos no pueden ser falsos.

El segundo conjunto exige una definición de contradictorios, y se une usualmente con un postulado inconsciente de que para todo enunciado hay uno y sólo otro enunciado tal que el par son contradictorios. Es dudoso hasta qué punto cualquier lenguaje contenga o deba contener contradictorios, sean como fueren definidos, tales que satisfagan tanto este postulado como el conjunto de axiomas *b)*.

Las llamadas 'paradojas lógicas' (difícilmente una clase genuina) que conciernen a 'verdadero' y 'falso' *no* deben reducirse a casos de contradicción, del mismo modo que 'E pero yo no lo creo' no lo es. Un enunciado al efecto de que es él mismo verdadero es a todo punto tan absurdo como uno al efecto de que es él mismo falso. Hay *otros* tipos de oración que pecan contra las condiciones fundamentales de toda comunicación de formas *distintas de* la forma en que 'Esto es rojo y no es rojo' peca —por ejemplo, 'Esto (yo) no existe (existo)', o igualmente absurda 'Esto existe (yo existo)'. Hay más de un pecado mortal; y no está el camino para la salvación en una jerarquía.

[24] Ser falso es (no, por cierto, corresponder a un no hecho, sino) corresponder incorrectamente a un hecho. Algunos no han visto cómo, entonces, dado que el enunciado que es falso no describe el hecho al que corresponde incorrectamente (sino que lo describe incorrectamente), sabemos con qué hecho compararlo; esto se

sólo puede sostenerse que 'es falsa', es lógicamente superflua cometiendo esta confusión fundamental.

5. Hay otra forma de llegar a ver que la expresión 'es verdadera' no es lógicamente superflua, y de apreciar qué tipo de enunciado es decir que un determinado enunciado es verdadero. Hay muchos otros adjetivos que están en la misma clase que 'verdadero' y 'falso', que tratan, es decir, de las relaciones entre las palabras (en cuanto emitidas con referencia a una situación histórica) y el mundo, y que, sin embargo, nadie despacharía como lógicamente superfluas. Decimos, por ejemplo, que un determinado enunciado es exagerado, o vago o árido, una descripción un tanto tosca o desorientadora, o no muy buena, un relato más bien general o demasiado conciso. En casos como éstos es inútil insistir en decidir en términos simples si el enunciado es 'verdadero o falso'. ¿Es verdadero o falso que Belfast está al norte de Londres? ¿Que la galaxia es de la forma de un huevo frito? ¿Que Beethoven era un alcohólico? ¿Que Wellington ganó la batalla de Waterloo? Hay diversos *grados y dimensiones* de éxito al hacer enunciados: los enunciados se ajustan a los hechos siempre más o menos laxamente, de diferentes formas en diferentes ocasiones para diferentes intentos y propósitos. Lo que puede que alcance resultados máximos en una prueba general de conocimiento puede que en otras circunstancias obtenga un simple aprobado. E incluso el más apto de los lenguajes puede que no 'funcione' en una situación anormal o que no logre habérselas, o habérselas de un modo razonablemente simple, con descubrimientos novedosos; ¿es verdadero o falso que el perro ronda la vaca? [25]. ¿Qué pasa, además, con la amplia clase de casos en que un enunciado no es tanto falto (o verdadero) como fuera de lugar, *inadecuado* ('Todos los indicios de pan' dicho cuando el pan está ante nosotros)?

Nos obsesionamos con la 'verdad' cuando discutimos enunciados, del mismo modo que nos obsesionamos con la 'libertad' cuando discutimos la conducta. Mientras pensamos que lo que siempre y solamente tiene que dicidirse es si una determinada acción fue hecha libremente, no logramos avanzar; pero tan pronto nos volvemos en cambio a los demás numerosos adverbios usados en la misma conexión ('accidentalmente', 'involuntariamente', 'inadvertidamente', etc.), las cosas se vuelven más fáciles, y llega-

debió a que concibieron todas las convenciones lingüísticas como descriptivas —pero son las convenciones demostrativas las que fijan cuál es la situación a la que el enunciado se refiere. Ningún enunciado puede enunciar a qué se refiere él mismo.

[25] Aquí hay mucho sentido en las teorías de la verdad como 'coherencia' (y pragmatistas), a pesar de que no logran apreciar el trillado pero central punto de que la verdad es un asunto de la relación entre palabras y mundo, y a pesar de su obstinado *Gleichschaltung* de todas las variedades de fallo enunciativo bajo el solo rótulo de 'parcialmente verdadero' (en adelante incorrectamente igualado con 'parte de la verdad'). Los teóricos de la 'correspondencia' también a menudo hablan como alguien que sostuviese que todo mapa es exacto o inexacto; que la exactitud es una sencilla y la única virtud de un mapa; que toda provincia no puede tener más que un mapa exacto; que un mapa a escala mayor o mostrando diferentes rasgos debe ser un mapa de una provincia diferente; etc.

mos a ver que no se requiere ninguna inferencia concluyente de la forma *'Ergo,* fue hecho libremente (o no libremente)'. Al igual que la libertad, la verdad es un *minimum* neto o un ideal ilusorio (la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad sobre, pongamos por caso, la batalla de Waterloo o la *Primavera).*

6. No solamente es seco suponer que un enunciado en su totalidad pretende ser 'verdadero', sino que puede además ponerse en duda el que todo 'enunciado' pretenda ser verdadero. El principio de Lógica de que 'Toda proposición debe ser verdadera o falsa' ha operado demasiado como la forma más simple, más persuasiva y más extendida de la falacia descriptiva. Bajo su influencia los filósofos han interpretado forzadamente todas las 'proposiciones' sobre el modelo del enunciado de que una determinada cosa es roja, tal como es hecho cuando la cosa en cuestión está actualmente a observación.

Recientemente ha llegado a comprenderse que muchas emisiones que han sido tomadas por enunciados (meramente porque no deben clasificarse, sobre la base de su forma gramatical, como órdenes, preguntas, etc.) no son de hecho descriptivas, ni susceptibles de ser verdaderas o falsas. ¿Cuándo un enunciado no es un enunciado? Cuando es una fórmula de un cálculo; cuando es una emisión realizatoria *; cuando es un juicio de valor; cuando es una definición; cuando es parte de una obra de ficción —hay muchas respuestas sugeridas de este tipo—. No es sencillamente el cometido de tales emisiones el 'corresponder a los hechos' (e incluso los enunciados genuinos tienen otros cometidos además del de corresponder de este modo).

Es una cuestión de decisión hasta qué punto continuaríamos llamando 'enunciados' a tales máscaras, y cuán ampliamente estaríamos dispuestos a extender los usos de 'verdadero' y 'falso' en 'diferentes sentidos'. Mi propia sensación es que es mejor, una vez que una máscara ha sido desenmascarada, *no* llamarla un enunciado y *no* decir que es verdadera o falsa. En la vida ordinaria no llamaríamos en absoluto enunciados a la mayoría de ellas, aunque los filósofos y los gramáticos puedan tener que llegar a hacerlo (o mejor, las han amontonado a todas juntas bajo el término artificial 'proposición'). Diferenciamos entre 'Dijiste que prometías' y 'Enunciaste que prometías'; el primero puede significar que dijiste 'Yo prometo', mientras que el último debe significar que dijiste 'Yo prometo'; el último, en que decimos que 'enunciaste', es algo que es verdadero o falso, mientras que para el primero, que no es verdadero o falso, usamos el verbo más amplio 'decir'. Similarmente, hay una diferencia entre 'Dices que éste es (llamas a éste) un buen cuadro' y 'Enuncias que éste es un buen cuadro'. Además, fue sólo en la medida en que la naturaleza real de las fórmulas aritméticas, pongamos por caso, o de los axiomas geométricos permaneció no reconocida, y se pensó que proporcionaban información sobre el mundo, como fue razonable llamarlos 'verdaderos' (y quizá incluso 'enunciados',

* *performatory utterance. (T.)*

aunque ¿siempre fueron llamados así?); pero, una vez que su naturaleza ha sido reconocida, ya no nos sentimos tentados a llamarlos 'verdaderos' o a discutir sobre su verdad o falsedad.

En los casos hasta ahora considerados el modelo 'Esto es rojo' falla porque los 'enunciados' asimilados a él no son en absoluto de una naturaleza que corresponda a los hechos —las palabras no son palabras descriptivas, etcétera—. Pero hay también otro tipo de caso en que las palabras *son* palabras descriptivas y la 'proposición' tiene en cierto modo que corresponder a los hechos, pero no precisamente del modo en que 'Esto es rojo', y enunciados similares diseñados para ser verdaderos tienen que hacerlo.

En la condición humana, para el uso en la cual está diseñado el lenguaje, podemos desear hablar de estados de cosas que no han sido observados o no están actualmente bajo observación (el futuro, por ejemplo). Y aunque *podemos* enunciar algo 'como un hecho' (cuyo enunciado será entonces verdadero o falso [26]) no necesitamos hacerlo así; necesitamos sólo decir 'El gato *puede que esté* sobre la alfombra'. Esta emisión es totalmente diferente de eeqE —no es en absoluto un enunciado (no es verdadera o falsa; es compatible con 'El gato puede que *no* esté sobre la alfombra')—. Del mismo modo, la situación en que discutimos si y enunciamos que eeqE es *verdadero* es diferente de la situación en que discutimos si es *probable* que E. Eeq es probable que E está fuera de lugar, es inadecuado, en la situación en que podemos hacer eeqEV, y, creo yo, conversamente. No es nuestro cometido aquí discutir la probabilidad; pero vale la pena observar que las expresiones 'Es verdad que' y 'Es probable que' están en la misma línea de cometido [27], y son en esa medida incompatibles.

7. En un reciente artículo en *Analysis* el señor Strawson ha propuesto una concepción de la verdad que estará claro que yo no acepto. El rechaza la explicación 'semántica' de la verdad sobre la base perfectamente correcta de que la expresión 'es verdadera' no se usa al hablar de *oraciones,* reforzando esto con una hipótesis ingeniosa respecto a cómo puede tener significado llegar a confundirse con la verdad; pero esto no basta para mostrar lo que él quiere —que 'es verdadero' no se usa para hablar de (o que 'verdad no es una propiedad de') *nada*—. Pues *se usa* al hablar de *enunciados* (que en su artículo él no distingue claramente de oraciones). Además, él refuerza la concepción de la 'superfluidad lógica' hasta tal punto que admite que decir que EV no es hacer ninguna ulterior aserción en absoluto, más allá de la aserción de que E; pero él está en desacuerdo con ella en la medida en que cree que decir que EV *es hacer* algo más que justamente aseverar que E —es concretamente *confirmar* o *garantizar* (o algo por el estilo) la aserción, hecha o tomada como ya hecha, de que E—. Estará claro que y por qué no acepto la primera parte de esto; pero ¿qué pasa con la

[26] Aunque no es todavía adecuado llamarlo uno u otro por la misma razón, no se puede mentir o decir la verdad sobre el futuro.

[27] Compárense las extrañas conductas de 'fue' y 'será' cuando se unen a 'verdadero' y 'probable'.

segunda parte? Estoy de acuerdo en que decir que EV 'es' muy a menudo, y según la todopoderosa ocasión lingüística, confirmar eeqE o garantizarlo o cosas parecidas; pero esto no puede demostrar que decir que EV no sea también y al mismo tiempo hacer una aserción sobre eeqE. Decir que te creo 'es', según la ocasión, aceptar tu enunciado; pero es también hacer una aserción, que no es hecha por la emisión estrictamente ejecutoria 'Acepto tu enunciado'. Es común el que enunciados perfectamente ordinarios tengan un 'aspecto' ***realizatorio,*** decir que eres un cornudo puede ser insultarte, pero es también y al mismo tiempo hacer un enunciado que es verdadero o falso. El señor Strawson, además, parece confinarse al caso en que yo *digo* 'Tu enunciado es verdadero' o algo semejante —pero ¿qué pasa con el caso en que tú enuncias que E y yo no *digo* nada, sino que *'miro a ver'* si tu enunciado es verdadero?—. No veo cómo este caso crítico, análogo al cual nada ocurre en el caso de las emisiones ejecutorias, podría hacerse responder al tratamiento del señor Strawson.

Un punto final: si se admite *(si)* que la relación, un tanto aburrida, aunque insatisfactoria, entre palabras y mundo que ha sido discutida aquí ocurre genuinamente, ¿por qué la expresión 'es verdadero' no habría de ser nuestro modo de describirla? Y si no lo es, ¿qué otra cosa es?

CAPÍTULO 6

Cómo hablar [1]

ALGUNOS MODOS SIMPLES

¿Puede el describir X como Y ser realmente lo mismo que el llamar a X Y? ¿O también lo mismo que enunciar que X es Y? ¿Tenemos, al usar tal variedad de términos para simples actos del habla *, algunas distinciones claras y serias en mente? La presunción debe seguramente ser que las tenemos; y lo que sigue es un intento de aislar y esquematizar algunas de ellas. Pero no se pretende que contenga una explicación exacta o completa o final de nuestros usos ordinarios de cualquiera de los términos referentes a los actos del habla discutidos. Por una parte, esto es un mero ensayo en una sección de lo que debe ser un tema mucho más amplio; por otra, aunque es esencial como preliminar para rastrear el detalle de nuestros usos ordinarios de las palabras, parece que al final siempre nos veremos compelidos a alargarlos en alguna medida.

Consideraremos un modelo simplificado de una situación en que usamos el lenguaje para hablar del mundo. A este modelo lo llamaremos con el nombre 'Situación del habla S_o'.

Posiblemente nunca estemos efectivamente en una situación exactamente igual a S_o: con más probabilidad a veces estamos en una situación parecida, o, más estrictamente, nos consideramos para los intentos y propósitos actuales como estándolo. Pero el propósito de considerar el modelo es elucidar parte de nuestro pensamiento y lenguaje ordinarios sobre los usos del habla; y parece difícilmente negable que en tal pensamiento y lenguaje hacemos uso, para mejor o para peor, y sea consciente o inconscientemente, de tales modelos (no, por cierto, necesariamente de uno solo de ellos).

El mundo, entonces, de S_o constará de numerosos *elementos* individuales, cada uno de uno y sólo un *tipo* definido. Cada tipo es total e igualmente diferente de todos los demás tipos; cada elemento es total e igualmente di-

[1] Reimpreso de *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1952-53, por cortesía del editor.

* *speech-acts. (T.)*

ferente de todos los demás elementos. Numerosos elementos pueden ser del mismo tipo, pero ningún elemento de más de un tipo. Elemento y tipo son (para hablar con la necesaria tosquedad) aprehendidos por inspección meramente. (Toscamente, el mundo podría consistir en una pluralidad sin orden de manchas de color amorfas, cada una de ellas o bien del mismo rojo puro, o del mismo azul puro, o del mismo amarillo puro. ¿Entonces no se parecerían en ser de color, y posiblemente en otros ulteriores rasgos generales? Esto debe ser excluido —quizá por la consideración de que en estos otros respectos cada elemento de nuestro mundo es idéntico a todos los demás, de modo que nada puede decirse de ellos; o quizá con alteraciones y refinamientos—, cada elemento es *o bien* una mancha de color del mismo rojo puro, *o* un sonido de los mismos tonos, intensidad, etc., definidos, *o* un olor, etc.; pero, en cualquier caso, por la regla de que nuestro lenguaje no va a estar equipado para dar cuenta de tales rasgos ulteriores.)

El lenguaje de S_o permitirá la emisión sólo de oraciones de una forma, la forma O:

E es un T.

Además de la expresión 'es un', que se usa invariablemente en toda oración en la posición aquí mostrada, nuestro lenguaje puede contener un número indefinido de otros vocablos a insertar en el lugar de la 'E' o de la 'T' en la forma O. Suponiendo que las convenciones a mencionar después han sido establecidas, cada uno de estos vocablos será o bien una E-palabra o una T-palabra del lenguaje; y cualquier emisión que consista en una E-palabra seguida de 'es un' seguida de una T-palabra será una oración del lenguaje. Nada más será una oración.

A fin de que este lenguaje sea usado para hablar de este mundo, se necesitarán dos conjuntos de convenciones (semánticas). E-convenciones, o convenciones de *referencia,* se necesitan a fin de para fijar qué elemento es aquél al que el vocablo que será una E-palabra ha de referirse en cada (y en nuestro caso simple, en *toda)* ocasión de la emisión (asertiva) de una oración que lo contenga; no nos ocuparemos aquí de la naturaleza o génesis de estas convenciones, sino que simplemente consideraremos que cada elemento ha sido asignado a su propia E-palabra por la cual es referido de modo único, y cada E-palabra similarmente a su propio elemento. Para E-palabras usaremos en lo que sigue numerales, por ejemplo, '1227', y hablaremos de ellos en uso no como 'nombres (propios)', de los cuales son a lo sumo sólo una variedad primitiva, sino como 'referencias'. T-convenciones, o convenciones de *sentido,* se necesitan a fin de asociar los vocablos que serán T-palabras con los elementos-tipo, uno a uno; estas convenciones las podemos inaugurar por uno u otro de dos procedimientos de legislación lingüística, a saber:

1. Dar nombre.
2. Dar sentido.

Dar nombre ('nombrar' en un sentido ordinario, pero no, por ejemplo, en el sentido de 'dar el nombre *de*' o de '*poner* un nombre a') consiste en asignar un determinado vocablo a un determinado elemento-tipo como su 'nombre'. Dar sentido ('definir' en el sentido de 'definición ostensiva', aquí en un mundo simplificado) consiste en asignar un determinado elemento-tipo a un determinado vocablo como su 'sentido'. Estos dos procedimientos, al menos en nuestra situación simplificada, producen el mismo resultado: cuando cualquiera de ellos ha sido llevado a cabo, el elemento-tipo, unido por naturaleza a determinados elementos, es unido por convención a un determinado vocablo, que ahora es una T-palabra y (como la llamaremos) su 'nombre', como el 'sentido' de esa palabra [2].

Toda palabra de nuestro lenguaje S_o (a excepción de 'es' y 'un') tiene o bien una referencia fijada por E-convenciones o un sentido fijado por T-convenciones, pero no ambos, y es consecuentemente o bien una E-palabra o una T-palabra.

No nos introduciremos en el '*status* metafísico' de tipos y sentidos (ni de elementos). Si retrocediéramos a los rudimentos de la teoría del habla, ambos podrían aparecer como 'construcciones'. No obstante, hablar de tipos y sentidos [3], y, como haremos, de encajar el uno en el otro, no es necesariamente inadecuado en todos los contextos; y en particular es adecuado en nuestro presente contexto, en el que estamos ocupados en elucidar parte de nuestro lenguaje ordinario referente a actos del habla, dado que tal lenguaje ordinario incorpora un modelo como S_o. Concibamos aquí nuestros elementos como, pongamos por caso, un número de *muestras* o *espécimenes* de colores, o de formas (geométricas), cada uno de ellos con un numeral-referencia asignado a él; concibamos nuestros sentidos como un número de *standars* o *patrones* de colores, o de formas (geométricas) cada uno de ellos con un nombre asignado a él; pensemos en el dar nombre o en el dar sentido como involucrando *la selección de una muestra o espécimen como un patrón standard*. Esto no está lejos de la verdad.

Consideremos ahora la etapa de la legislación lingüística superada. Procedemos a usar nuestro lenguaje de acuerdo con esa legislación para hablar del mundo. Entonces una emisión (asertiva) satisfactoria en cualquier ocasión particular será una en que el elemento referido por la E-palabra, de

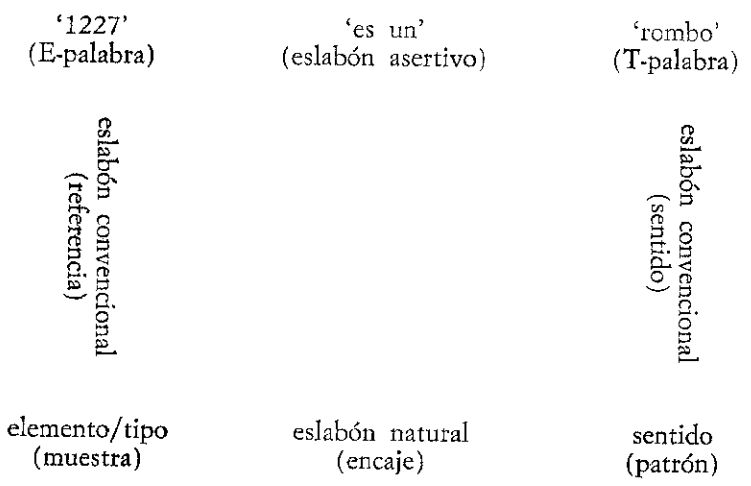
[2] La diferencia entre dar nombre y dar sentido es importante en algunas conexiones, aunque no aquí. Si, no felizmente, fuésemos a usar, como no haremos, oraciones de nuestra forma O para inaugurar T-convenciones, habría entre '1227 es un *rombo*' (dar nombre) y '*1227* es un rombo' (dar sentido) una diferencia en *dirección* de asignación semejante a la diferencia en dirección de ajuste que se mencionará brevemente. Digo 'no felizmente' porque, por ejemplo, si nuestro interés estuviese en la legislación lingüística, mejor hubiésemos retrocedido tras los 'nombres propios' a 'esto' y 'eso'. Pero *no* nos ocupamos aquí de cómo son establecidas esas convenciones, *ni* siquiera afirmamos, por ejemplo, que los dos tipos pudieran ser establecidos con independencia el uno del otro. Todo esto son simples preliminares.

[3] ¿O?: 'tipos' y 'sentidos'. 'Hablar de' crea problemas con las comillas, por razones que pueden ser entendidas.

acuerdo con las convenciones de referencia, es de un (en S_o, del) tipo que encaja en el sentido que es unido por las convenciones de sentido a la T-palabra. Para que la emisión sea satisfactoria requerimos la presencia de

tanto un eslabón *convencional* entre E-palabra y elemento, y otro entre T-palabra y sentido,
como un eslabón *natural* (encaje)[4] entre tipo y sentido.

Llamaremos a la expresión 'es un' en cuanto emitida en la emisión (asertiva, naturalmente; omitiré esta precisión necesaria en el futuro) de una oración de la forma O con el nombre de 'eslabón asertivo', y a cualquier emisión de la forma O una 'aserción'. Entonces la aserción no está justificada *meramente* por convención, ni *meramente* por naturaleza, sino de un modo complejo o dando un rodeo. Diagramáticamente:



Todo esto es, espero, simple —y, puede también enfatizarse, altamente simplificado. Es ahora el momento de hacer resaltar, como preliminares, dos modos muy primitivos en que puedo en cualquier ocasión andar mal en mi emisión. Puedo ser culpable de

1. Nombrar incorrectamente *.
2. Referir incorrectamente **.

[4] Aquí, en S_o, se considera que es *puramente* natural —aprehendido por inspección sin mezcla de convención. Esto no se mantiene en situaciones más complicadas.
* *misnaming. (T.)*
** *misreferring. (T.)*

En ambos casos puede que sea inobjetable por completo el que encaje muestra con patrón o patrón con muestra, pero

1. Cito (doy) el nombre incorrectamente.
2. Cito (doy) la referencia incorrectamente.

En cualquiera de ambos casos asimismo *desoriento,* o más estrictamente *tiendo pro tanto* a desorientar (no a mí mismo, al menos en el momento —si en realidad esto tiene sentido, sino) a mis oyentes que conocen el lenguaje. Desorientar, al menos tal como yo uso el término aquí, apunta, adviértase, al *significado* de la emisión, no a los *hechos;* el que yo cree o no adicionalmente en esos oyentes, o más estrictamente tienda a crear en ellos, una *aprehensión incorrecta* * en cuanto a los hechos depende *adicionalmente* de si he estado o no correcto al encajar muestra en patrón (o conversamente), una consideración totalmente distinta. Desoriento (en cuanto al significado) cuando, por mi uso de la incorrecta E-palabra o T-palabra, causo el que mis oyentes, al asesorarse en o al fiarse de la justificabilidad de mi aserción, atiendan a una muestra diferente o a un patrón diferente del que yo, al hacer la aserción, estaba atendiendo[5].

Tanto el nombrar incorrectamente como el referir incorrectamente pueden ser o *aberracionales* o *idiosincrásicos.* El nombrar incorrectamente o el referir incorrectamente aberracionales son un *pecado contra* mi legislación lingüística aceptada: mi lista de muestras está correctamente numerada, mi *stock* de patrones está correctamente etiquetado, pero por aberración cito o doy el número o el nombre incorrectamente. El nombrar incorrectamente o el referir incorrectamente idiosincrásicos se deben a una *falta en* mi legislación lingüística aceptada: aunque cito o doy el número o el nombre correctamente, mi lista de muestras está incorrectamente numerada o mi *stock* de patrones está incorrectamente etiquetado[6].

Siempre que en S_o emito una aserción, estoy *eo ipso refiriendo* y también *nombrando* (usando estos términos, tal como aquí sólo haré, en sentidos análogos a nombrar incorrectamente y referir incorrectamente tal como han sido explicados antes). Pero en contraste con otras variedades de actos del habla, a discutir luego, que puede decirse que estamos realizando al emitir una aserción, 'referir' y 'nombrar' son términos para solamente

[5] 'Desorientar' es un acto del habla de una clase totalmente distinta de los actos del habla de los que trata este ensayo. Hay, naturalmente, muchas clases distintas.

[6] Claramente, una aberración y una idiosincrasia en combinación *pueden* eliminarse entre sí, puede que no 'tiendan a desorientar' en esa ocasión. Del mismo modo que, similarmente, una combinación de nombrar incorrectamente y referir incorrectamente, o de cualquiera de los dos o ambos con encajar incorrectamente [*mismatching, T.*], puede que en una ocasión particular no tienda a crear una aprehensión incorrecta. Es característico del lenguaje ordinario el que no (se moleste en tener) tenga nombres sencillos para faltas complejas, tal como éstas lo son.
* *misapprehension. (T.)*

partes, y podemos decir partes *subordinadas,* de mi *realización* en cualquier ocasión. Por contraste, cuando decimos, por ejemplo, que al emitir la aserción '1227 es un rombo' estoy *identificando* a 1227 como un rombo o *enunciando* que 1227 es un rombo, entonces el resultado *total* de la emisión es el hacer la identificación o el hacer el enunciado, y la emisión *total* es (en mi uso —no, por cierto, en todo uso) la identificación o el enunciado [7]. Tú eres culpable de referir incorrectamente al usar, al hacer tu aserción, la *palabra* '1227', o de nombrar incorrectamente al usar la *palabra* 'rombo'; pero tú eres culpable de hacer una identificación incorrecta * o de hacer un enunciado incorrecto ** al usar la *oración* '1227 es un rombo'. La proferencia de la emisión *total* no puede ser un acto de nombrar incorrectamente o de referir incorrectamente, ni, similarmente, de nombrar (en mi usanza) o de referir.

Consideremos de aquí en adelante, no sólo que la etapa de legislación lingüística está superada, sino también que no somos, al proferir nuestras emisiones, culpables de pecados contra, o de pecados por faltas en, nuestra legislación lingüística aceptada.

Surgen ahora cuatro distintos usos en los que podemos emplear nuestra oración '1227 es un rombo', cuatro distintos actos del habla que, al emitirla como una aserción, puede decirse que estamos realizando —cuatro especies, si se quiere, del genérico acto del habla de aseverar. Estos se llamarán:

t-identificar, ajustar el tapón o localizar ***;
e-identificar, cubrir el expediente o moldear ****;
enunciar;
instanciar.

¿Cómo surge esta complejidad? Pues permítaseme repetir que en ninguna de estas realizaciones ha de considerarse que estamos legislando de cualquier forma, sino sólo realizando de acuerdo con los términos y propósitos de una legislación aceptada. Y lo que es más, todavía estamos excluyendo una complicación de gran importancia, que se introducirá solamente después, a saber, que nuestro vocabulario puede que sea 'inadecuado' para la variedad presentada por el mundo del que hemos de hablar; estamos todavía considerando adecuada nuestra legislación en el sentido de que todo elemento del mundo es de un tipo solamente, el cual encaja precisamente en el sentido de un nombre solamente. Surge una complejidad, no obstante, debido a la complejidad, que puede que se escape a nuestra atención, de las nociones de 'ajustar' y 'encajar' *.

[7] A veces usamos 'la identificación', al igual que 'la descripción' y a diferencia de 'el enunciado', para, podemos decir, una *parte* de la emisión; pero yo la uso sólo para la *totalidad* de la emisión, de modo que asimilo el identificar, como debe asimilarse, a enunciar y no a nombrar (en mi uso). Aún cuando 'la identificación' puede usarse, como 'el nombre', para una parte de la *emisión,* todavía 'identificar' no es un nombre de una parte *de mi realización al proferir* la emisión (como 'nombrar', en mi uso, lo es siempre), sino de la totalidad de ella. El que parte de nuestra emisión sea un nombre o una referencia no dice nada que prejuzgue el tipo de acto del habla asertivo al que pertenece nuestra realización total al proferir la emisión; pero el que parte de ella sea una identificación o una descripción nos dice precisamente esto (naturalmente, en nuestras simplificadas situaciones del habla).

* *misidentification. (T.)*
** *misstatement. (T.)*
*** c-identifying, cap-fitting or placing. *(T.)*
**** b-identifying, bill-filling or casting. *(T.)*

Hemos ya advertido de pasada, en el caso de dar nombre y dar sentido, la distinción conectada con la *dirección* entre asignar un X a un Y y asignar un Y a un X. De modo semejante, cuando operamos de acuerdo con tal legislación, hay una diferencia de *dirección de ajuste* entre ajustar un nombre a un elemento (o un elemento *en* el nombre) y ajustar un elemento a un nombre (o un nombre *en* el elemento). Estos difieren como ajustar un tornillo en una tuerca difiere de ajustar una tuerca en un tornillo. Puede que nos sea 'dado' un nombre y nos propongamos presentar un elemento de un tipo que encaja (o es encajado en) en el sentido de ese nombre; esta presentación la declaramos emitiendo una aserción de la forma O con el nombre dado como T-palabra y la referencia del elemento presentado como E-palabra. Emitir una aserción de esta manera es ajustar un elemento a un nombre. Conversamente, puede que nos sea 'dado' un elemento y nos propongamos presentar un nombre con un sentido que encaja en (o es encajado en) el tipo de ese elemento; esta presentación la declaramos emitiendo una aserción de la forma O con la referencia del elemento dado como E-palabra y el nombre presentado como T-palabra. Emitir una aserción de esta manera es ajustar un nombre a un elemento.

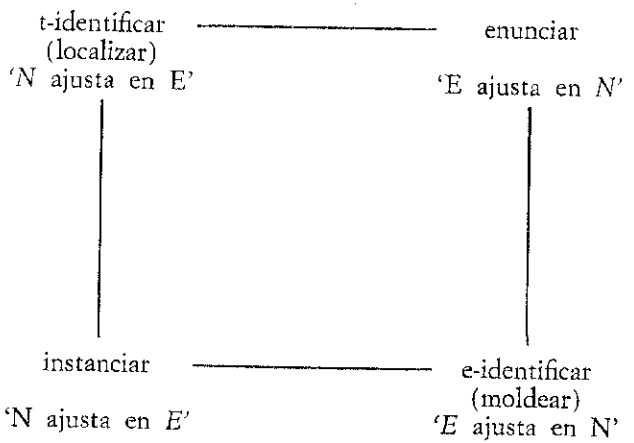
Pero hay también que hacer otra distinción. Ajustamos el nombre al elemento o el elemento al nombre sobre la base de que el *tipo* del elemento y el *sentido* del nombre *encajan.* Pero en el encajar X y Y hay una distinción entre encajar X *en* Y y encajar Y *en* X, que puede llamarse una distinción conectada con el *onus del encaje.* Tendemos a pasar por alto esto con el verbo 'encajar' [8] (especialmente donde se considera que significa 'encajar *exactamente*'); pero si consideramos la palabra análoga 'asimilar', la distinción entre asimilar X a Y, donde el *onus* de la asimilabilidad recae sobre X, y asimilar Y a X, donde el *onus* de la asimilabilidad recae sobre Y, queda bastante claro. Nos equivocamos al asimilar porque estamos confundidos con o concebimos incorrectamente la naturaleza del miembro, X en el primer caso e Y en el segundo, sobre el que recae el *onus* de la asimilabilidad. Cuando preguntamos si debiéramos asimilar X a Y, la pregunta es *si* X tiene las cualidades que Y *tiene;* una comparación, 'A es como B', es una mala comparación no porque B no tenga los rasgos que A

[8] Si X encaja en Y, Y encaja en X; del mismo modo que, si X ajusta en Y, Y ajusta en X. Pero si yo encajo X en Y, no encajo Y en X, al igual que, si yo ajusto X en Y, no ajusto Y en X.

* *'fitting'* y *'matching',* respectivamente. *(T.)*

tiene o tenga rasgos que A no tiene, sino porque A no tiene los rasgos que B tiene o tiene rasgos que B no tiene.

Estas dos distinciones generan nuestras cuatro diferentes realizaciones al emitir '1227 es un rombo', que son, en forma de diagrama:



Expliquemos primero la elección de los términos. Usamos la útil palabra 'identificar', lo bastante inteligiblemente, en dos formas opuestas: podemos hablar de 'identificarla (como un dafne)' cuando me la tiendes y me preguntas si puedo identificarla, y yo digo que es un dafne; pero también hablamos de 'identificar un dafne' (o 'identificar el dafne') cuando me tiendes una muestra y me preguntas si puedo identificar un dafne (o el dafne) que hay en ella. En el primer caso encontramos un tapón que ajusta en un objeto dado: de aquí el nombre 'ajustar el tapón' o 't-identificar'. Estamos tratando de 'localizarlo'. Pero en el segundo caso estamos tratando de encontrar un objeto para cubrir un expediente dado: de aquí el nombre 'e-identificar' o 'cubrir el expediente'. 'Moldeamos' esta cosa como el dafne[9]. Los términos 'enunciar' e 'instanciar' no necesitan explicación: instanciar es citar E como instancia de T.

En el diagrama las líneas de conexión, horizontales y verticales, indican el modo en que los miembros de cada par conectado son similares entre sí, de la manera siguiente:

La *línea horizontal* indica que la *dirección de ajuste* es la misma. Tanto al localizar como al enunciar estamos ajustando nombres a elementos dados, tanto al instanciar como al moldear estamos ajustando elementos a nombres dados. En las verbalizaciones dadas en el diagrama, lo que está siendo ajustado *a* es mostrado por cursivas, en contraste a aquello *en* lo que está siendo ajustado, que no está en cursiva.

La *línea vertical* indica que el *onus del encaje* es el mismo. Tanto al localizar como al instanciar el tipo del elemento es dado por descontado y la pregunta podría ser si el sentido de la T-palabra es tal que realmente encaje con él; tanto al enunciar como al moldear el sentido de la T-palabra es dado por descontado y la pregunta podría ser si el tipo del elemento es realmente tal que encaje con él. En las verbalizaciones dadas en el diagrama, aquél, nombre o elemento, sobre cuyo sentido o tipo recae el *onus* del encaje es puesto como el sujeto.

[9] Contrástense las preguntas: *a)* ¿Qué (parte de la oración) es la expresión subrayada de la siguiente oración: El iba *en declive? b)* ¿Cuál es el adverbio en la siguiente oración: El iba en declive? Respuestas: *a)* Un adverbio (ajustar el tapón); *b)* 'En declive' (cubrir el expediente). Podríamos incluso bautizar el t-identificar como 'qué-identificar' y el e-identificar como 'cuál-identificar'.

O también:

Para *localizar* tenemos que encontrar un patrón que encajar en esta muestra.
Para *enunciar* tenemos que encontrar un patrón para encajar esta muestra en él.
Para *instanciar* tenemos que encontrar una muestra para encajar este patrón en ella.
Para *moldear* tenemos que encontrar una muestra que encajar en este patrón.

O también, las diferencias y semejanzas entre las cuatro realizaciones puede exponerse considerando en qué, si cualquiera de ellas se lleva a cabo defectuosamente, reside la falta:

El *identificar incorrectamente* * (=localizar incorrectamente **) muestra que nos hemos equivocado en nuestro encaje por un fallo en apreciar, en mantener claramente ante nosotros para el propósito de este encaje, el sentido del nombre (T-palabra). 'Ahora lo veo, me equivoqué al identificarlo como magenta; magenta, naturalmente, después de pensarlo, no es lo que esto es'. El error es debido, podríamos decir, a usar una palabra más obviamente apropiada en situaciones más complicadas que S_n, a 'concepción incorrecta' del sentido.

El identificar incorrectamente debe ser cuidadosamente distinguido de lo que hemos llamado 'nombrar incorrectamente'. En aquel caso, el nombre es 'incorrecto' aun cuando, y si o no, el sentido, que incorrectamente se le asignó, encaja con el tipo del elemento; mientras que en este caso el nombre es 'incorrecto' *porque* el sentido, que correctamente se le asignó,

* *misidentify. (T.)*
** *misplace. (T.)*

no encaja con el tipo del elemento. Si he nombrado incorrectamente, no debiera haber dicho que era un 'rombo'; si he identificado incorrectamente, no debiera haber dicho que era un rombo. (Ambigüedad de 'dicho'.)

Puede que se pregunte: ¿No sigue siendo, no obstante, el identificar incorrectamente un error (meramente) 'lingüístico'? Esto es reminiscente del argumento de que el enunciado incorrecto * es imposible, que tanto embrolló a los griegos, y es quizá difícil de responder porque 'lingüístico' es vaga. El punto básico, que nunca debe perderse de vista, es que los errores de encaje son posibles, ocurren, y que pueden ser debidos a una falta en la captación de *cualquiera* de las dos cosas que se están encajando. Precisamente como podemos atender (atendemos) al mismo elemento y sin embargo encajar su tipo en patrones inadecuados (percepción incorrecta **), del mismo modo podemos atender al mismo sentido y encajarlo en tipos de elementos inadecuados. Si es realmente difícil imaginar que cometamos tal equivocación en una situación tan simple como S_0, acaso después de todo es igualmente difícil imaginar, aquí, la percepción incorrecta y el enunciado incorrecto consecuente. (No obstante en un aspecto nuestro modelo de patrones y muestras puede que nos ayude; pues sugiere que el acuerdo en cuanto al 'sentido' de un nombre, un término que hemos admitido que no es último en la teoría del habla, es en última instancia establecido por acuerdo acerca de los *elementos* cuyos tipos han de ser *standards,* dejando que estos tipos mismos aún sean valorados por percepción y así expuestos a los, admitidamente posibles, errores de percepción.)

El *instanciar incorrectamente* *** revela igualmente una concepción incorrecta del sentido del nombre. Ha de distinguirse del referir incorrectamente: en aquel caso, la referencia es 'incorrecta' aun *cuando* el sentido *sí* que encaja con el tipo, mientras que en este caso la referencia es 'incorrecta' *porque* el sentido *no* encaja con el tipo. No debiera haber dicho que '1227' lo era; o, no debiera haber dicho que 1227 lo era.

El *enunciar incorrectamente* **** muestra que no evaluamos correctamente el tipo del elemento: es debido, podemos decir en nuestra situación simple, a *percibir incorrectamente* la muestra.

El *indentificar incorrectamente* (=moldear incorrectamente *****) revela igualmente percepción incorrecta del tipo del elemento.

Esto exhibe la semejanza entre localizar e instanciar y también entre enunciar y moldear. De otra manera, podríamos exhibir la semejanza entre localizar y enunciar por un lado y entre instanciar y moldear por el otro: a una localización incorrecta o a un enunciado incorrecto respondemos con 'Pero 1227 *no es un rombo',* pero a una instanciación incorrecta o a un

* *misstatement. (T.)*
** *misperception. (T.)*
*** *misinstance. (T.)*
**** *misstate. (T.)*
***** *miscast. (T.)*

moldeo incorrecto respondemos con 'Pero 1227 *no es* un rombo'. (No hace falta decir que no podemos responder así en S_0, en donde no estamos equipados con la negación; introducir la negación altera la situación —aunque naturalmente no deseo decir que la negación sea 'posterior' a la afirmación, o que el asimilar 'tenga sentido' incluso sin contrastar.)

Finalmente, una forma ulterior y acaso menos clara de exhibir el contraste entre localizar y enunciar, y asimismo entre instanciar y moldear. Tanto al localizar como al enunciar ajustamos el nombre al elemento, pero al localizar el interés reside en eslabonar *el nombre con el tipo* a través del sentido, mientras que al enunciar el interés reside en eslabonar *el sentido con el elemento* a través del tipo: es primariamente, podemos decir, el *tipo* lo que identificamos [10] pero primariamente es el *elemento* aquello sobre lo que enunciamos. Similarmente, tanto al instanciar como al moldear ajustamos el elemento al nombre, pero es primariamente el *tipo* lo que instanciamos y primariamente el *elemento* lo que moldeamos.

Es ahora el momento de inyectar una primera dosis de complejidad en nuestro modelo de la situación del habla. Supondremos ahora que ocurren en el mundo del que hemos de hablar elementos de tipos que no encajan exactamente en ninguno de los patrones de nuestro *stock* (en el sentido de ninguno de nuestros nombres), aunque pueden ser más o menos semejantes a uno o a más de uno de estos patrones. Esta nueva situación modelo se llamará con el nombre 'Situación del habla S_1'.

Ha de advertirse que cada elemento del mundo se está suponiendo aún que es de *un tipo solamente* —o que posee, podemos decir, un rasgo solamente, o que es evaluable en una dimensión solamente. Por ejemplo, si nuestros patrones originales son colores, ellos pueden ser un (cierto matiz de) rojo o un (cierto matiz de) azul y un (cierto matiz de) amarillo. Entonces en S_0, todo elemento que ocurra será o un rojo (del matiz del patrón) o un azul (del matiz del patrón) o un amarillo (del matiz del patrón); pero en S_1, pueden ocurrir elementos de cualquier color —ellos pueden ser (lo que ordinariamente llamaríamos) blancos, y así no se parecen a ninguno de los patrones, o a ninguno más que a otro, o (lo que ordinariamente llamaríamos) rosa, y así se parecen a uno de nuestros patrones apreciablemente y a ninguno de los demás en absoluto, o (lo que ordinariamente llamaríamos) morados, y así se parecen por igual a dos de nuestros patrones pero al resto no se parecen en absoluto, o (lo que llamaríamos) escarlata y así se parecen muy de cerca a uno de nuestros patrones pero a otro apreciablemente y al resto nada en absoluto, etc. Pero en S_1, ninguno de los elementos debe ser concebido como teniendo, por ejemplo, forma o tamaño de los que hablar al igual que el color, aunque podrían

[10] Debiera ser innecesario señalar que nunca uso 'identificar' aquí en el sentido de identificar un elemento como el mismo elemento de nuevo, que es una hazaña que exige una situación del habla mucho más compleja que S_0. Además, en una situación en que, pongamos por caso, un único elemento pueda tener más de un rasgo, el sentido de 'identificar' sufrirá un cambio espectacular.

tener, por ejemplo, forma pero no color. Sólo en un ulterior modelo de la situación del habla, que llamaríamos —pongamos por caso— S_2 y no será discutido aquí, podríamos introducir la complicación de que el *mismo* elemento pueda poseer más de un rasgo o ser de más de un tipo o ser evaluable en más de una dimensión.

Es obvio que la 'complicación' introducida aquí en S_1 es inevitable en la mayoría de las situaciones del habla efectivas. El mundo efectivo es, a todos los intentos y propósitos humanos, indefinidamente diverso; pero no podemos manejar un vocabulario indefinidamente amplio; ni, hablando generalmente, deseamos insistir en las diferencias más menudas detectables, sino más bien en semejanzas relativas; ni, con nuestra limitada experiencia tanto en cuanto individuos como en cuanto raza, podemos anticipar en nuestro vocabulario caprichos de la naturaleza que aún tienen que revelarse.

Encarados, entonces, con algún elemento así en S_1, cuyo tipo no encaja exactamente en el sentido de ninguno de los nombres de nuestro *stock*, ¿qué salidas se nos ofrecen? No podemos naturalmente (como con los recursos disponibles en los actos del habla de S_0 debemos, para ser precisos) decir nada —a falta de una nueva legislación; y esto lo haremos todavía si el tipo del elemento recalcitrante no se parece en absoluto a ninguno de nuestros patrones, o a ninguno más que a otro. Cuanto más generalmente, sin embargo, el tipo del elemento se parezca *suficientemente* bien al sentido de alguno de nuestros nombres, y cuanto más estrechamente se parezca a los sentidos de otros de nuestros nombres, podemos decir, usando ese nombre, '1228 es un polígono'. Cuando hablamos de este modo, un nuevo conjunto de términos se vuelve apropiado para los cuatro diferentes actos del habla que, al decir '1228 es un polígono', podemos estar ejecutando. Las cuatro ejecuciones son distinguidas, como en S_0, por medio de la dirección del ajuste y del *onus* del encaje, pero ahora las denominamos:

Llamar	Describir
Ejemplificar	Enclasar

Cuando *llamamos* [11] a 1228 un polígono o lo *describimos* como un polígono, se admite, por el uso de estos términos para nuestros actos del habla, que el nombre no ajusta exactamente con el elemento —porque en un caso el sentido no encaja exactamente en el tipo y en el otro caso el tipo no encaja exactamente en el sentido.

Si somos acusados de llamar *erróneamente* a 1228 un polígono, o de llamarlo *incorrectamente* * un polígono, entonces somos acusados de *abusar del lenguaje*, o de hacer violencia al lenguaje. Al llamar a 1228 un polígono, admitimos una multiformidad en nuestro patrón, modificamos o ampliamos el sentido de nuestro nombre, y los usos futuros del nombre

[11] No: llamamos a 1228 un 'polígono'. Ambigüedad de 'llamar'. *miscalling. (T.)*

estarán influidos por el precedente aquí sentado. Si por otra parte somos acusados de *describir* erróneamente, o de describir *incorrectamente* *, a 1228 como un polígono, somos acusados de hacer violencia *a los hechos*. Al describir a 1228 como un polígono imponemos admitidamente una uniformidad a nuestros especímenes, simplificamos o marginamos la especificidad del tipo del elemento 1228, y nos comprometemos con ello a una determinada concepción de él.

Del mismo modo, brevemente, cuando damos *ejemplos* en cuanto opuestos a instancias admitimos una multiformidad en el patrón al cual no se hace justicia con un espécimen, y cuando *enclasamos* algún elemento, en cuanto opuesto a identificarlo (moldear) como un polígono, admitimos una marginación de la plena especificidad del elemento.

Dos advertencias pueden repetirse aquí, concernientes al uso 'ordinario' de términos tales como 'llamar' y 'describir'. En primer lugar, estos mismos términos pueden usarse respecto de actos del habla ejecutados en situaciones del habla imaginadas *distintas* de S_1, por ejemplo en una situación del habla en que el mismo elemento puede poseer más de un rasgo, para llamar la atención sobre rasgos de tales actos del habla distintos de (aunque sin duda conectados con) los rasgos que acabamos de describir. En segundo lugar, es bastante probable que nuestro uso ordinario de los términos sea lo bastante laxo, de modo que no siempre distinguimos cuidadosamente entre ellos, aunque hay una distinción que puede ser remarcada con sus medios. Contrastemos, por ejemplo, lo siguiente:

1) ¿Llamas a eso carmesí? ¿Pero seguro que el carmesí puede tener tanto azul en él? Esto no es en absoluto lo que es el carmesí.
   ¿Lo describes como carmesí? Pero fíjate, tiene mucho azul en él. No es realmente como el carmesí en absoluto.
2) El me llama un dictador, ¡a pesar del hecho de que yo siempre he actuado notoriamente sólo de acuerdo con el Parlamento!
   El me describe como un dictador, mientras que de hecho, como él debe haber sabido, yo siempre he actuado solamente de acuerdo con el Parlamento.

Si se estudian muchos ejemplos así, la divisoria entre llamar y describir parece tomar forma.

Aunque los casos en que tendremos que llamar, describir, etc., en vez de, en términos de un contraste en blanco y negro, identificar, enunciar, etcétera, seguro que surgen continuamente, nos sentimos a veces obligados a vérnoslas con ellos tal como surgen por medio de nueva legislación lingüística. Al llamar hay realmente ya implícito un componente de legislación por precedente —esto es ley consuetudinaria y regularmente será ne-

* *misdescribing. (T.)*

cesaria; pero puede también que demandemos ley escrita. Naturalmente, si el tipo de un elemento es profundamente novedoso, y no se parece apreciablemente a ninguno de nuestro *stock* de patrones, o a ninguno más que a otro, será preferible no llamarlo o describirlo con ninguno de los nombres de nuestro existente vocabulario, sino más bien asignar este tipo a algún nombre enteramente nuevo como su sentido; esto es legislación del tipo ya familiar en S_0. Pero supongamos que el nuevo tipo encaja bastante bien en uno, o más de uno, de nuestro existente *stock* de patrones, supongamos que 1228 es genuinamente *como* un rojo, *i.e.* nuestro hasta aquí familiar rojo específico. Nuestra nueva legislación tomará entonces la típica forma S_1 de clasificación y diferenciación. Es decir, no solamente asignaremos un nuevo nombre, un nombre 'específico', pongamos por caso 'carmesí', al tipo, sino que también adoptaremos la convención de que *el carmesí es una especie de rojo,* dando así la explicitud de la ley a la modificación en el sentido del nombre 'rojo' y reconociendo a 'rojo' como el nombre de un patrón multiforme, *i.e.* como un nombre genético. Esta legislación se mostrará a sí misma, en nuestro lenguaje restringido, por el fenómeno de la implicación lógica * entre oraciones de la forma O, que ahora aparece por vez primera; de aquí en adelante, '1228 es un carmesí' implicará lógicamente '1228 es un rojo'. El fenómeno meramente de incompatibilidad estaba ya presente incluso en S_0, pues incluso allí '1227 es un rojo' era incompatible, según nuestra legislación, con '1227 es un verde'.

En la explicación anterior no hemos, por cierto, tratado por cualquier medio de todos los géneros de caso que surgen en S_1. Hemos discutido el caso en que el tipo novedoso es parecido hasta un cierto punto pero no más allá de él, al sentido de uno de nuestros nombres disponibles, pero no apreciablemente parecido al sentido de ningún otro —el caso, podemos decir, en que hay sólo un nombre para más de una variedad de tipo (llamar) o más de una variedad de tipo para un único nombre (describir). Pero hay también, pongamos, casos en que el tipo se parece hasta cierto punto a más de uno de nuestros patrones disponibles —en que, podemos decir, hay dos nombres con que llamar a un tipo, o un único tipo que puede ser descrito con dos nombres. Tales diferentes variedades de casos llevan apropiadamente bien a la introducción de palabras específicas (diferenciación) o bien a la introducción de palabras genéricas (clasificación). Debiera ser innecesario señalar todavía que en un lenguaje de carne y hueso tenemos, por cierto, numerosos recursos adicionales para habérnoslas con los tipos de casos que surgen típicamente en S_1, recursos tales como las útiles palabras 'parecido', 'real', etc.; pero en S_1 nuestro lenguaje está aún restringido a oraciones de la forma O.

Esta especie de investigación de la naturaleza de los actos del habla podría continuar más o menos indefinidamente. Me propongo detenerme

* *entailment. (T.)*

en este punto, en que hemos comenzado someramente con las complejidades de 'llamar', 'describir', etc. Obviamente lo que se ha escrito aquí es imperfecto y probablemente sea incorrecto de muchas formas; pero lo que me gustaría haber logrado hacer es llamar una renovada atención hacia los siguientes puntos:

1. Los nombres de los actos del habla son más numerosos, más especializados, más ambiguos y más significativos de lo que ordinariamente se admite; ninguno de ellos puede ser usado sin riesgo en filosofía de un modo general (por ejemplo, 'enunciado' o 'descripción') sin más investigación de la que han, creo, hasta ahora recibido. Aquí por cierto nos hemos ocupado solamente de unos pocos actos del habla de una única familia, pero naturalmente hay otras familias enteras además.

2. En alguna medida probablemente, incluso en el lenguaje ordinario, hacemos uso de modelos de la situación del habla al usar los términos que usamos para actos del habla. En cualquier caso, la construcción de tales modelos puede ayudar a clarificar las variedades de acto del habla que son posibles. Cualquier modelo así, incluso el más simple, parece destinado a ser bastante complicado —demasiado complicado para el modelo *standard* sujeto-predicado o pertenencia a clase. Más aún, parecemos obligados a usar toda una serie de modelos diferentes, porque *la diferencia entre un acto del habla nombrado y otro frecuentemente reside principalmente en una diferencia entre las situaciones del habla imaginadas por sus respectivas realizaciones.*

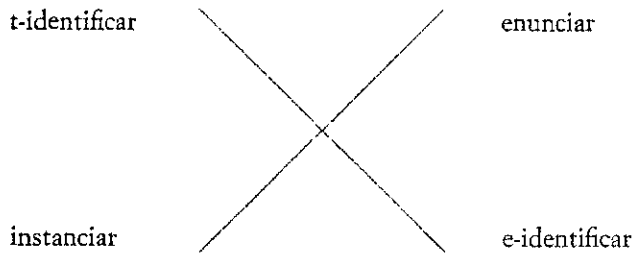
He tocado no solamente muy pocos actos del habla, sino también sólo muy pocos rasgos de ellos, y en situaciones altamente simplificadas solamente. Un rasgo, por ejemplo, en el que diferentes actos del habla incluso de la misma familia pueden diferir muchísimo es el comúnmente discutido de una forma enteramente general bajo el nombre de 'verdad'; incluso, digamos, en el caso de actos del habla que son aserciones, a menudo preferimos para uno un término diferente de aprobación del que preferimos para otro, y usualmente por razones válidas e inteligibles. Esto, sin embargo, no lo desarrollaré aquí, sino que en vez de ello concluiré dando un breve ejemplo de cómo una pequeña variación en nuestro modelo de la situación del habla, esta vez en el lado del *lenguaje* en vez de en el lado del mundo, tendrá repercusiones en los actos del habla que ejecutamos.

Hasta aquí nos hemos limitado, en nuestra forma oracional O, a aserciones *afirmativas*. Pero si ahora introducimos una segunda forma oracional 'ON', a saber

'E no es un T',

encontramos que ésta, a diferencia de la forma O, no es igualmente utilizable para la ejecución de la totalidad de nuestros cuatro actos del habla en S_0. Al introducir esta forma oracional, exhibimos una semejanza no señalada hasta aquí, entre t-identificar y e-identificar en contraste con enun-

ciar e instanciar, que podría ser simbolizada en nuestro diagrama eslabonándolos con una línea *diagonal,* así:



Una oración de la forma ON será correcta en cualquier ocasión de su emisión si el tipo del elemento referido con 'E' y el sentido del nombre 'T' *no* encajan —donde 'E es un T' asimila sentido y tipo, 'E no es un T' los contrasta. Podemos llamar a esta situación del habla, que es la misma que S_o excepto por la introducción de la forma oracional negativa ON, 'situación del habla S_{ON}'.

Cuando en la situación S_{ON} emito la oración '1229 no es un T', entonces puedo estar *enunciando* algo sobre 1229, pero no puedo estar identificándolo —decir que 1229 no es algo no es identificarlo. Tanto al enunciar como al identificar nuestra emisión pretende ajustar un nombre a, prender una etiqueta a, el elemento; pero había una diferencia entre las dos realizaciones conectada con el *onus* del encaje. Y ahora aparece que dónde el interés reside en encajar un sentido en el tipo, nada se logra del propósito con la producción de un sentido que *no* encaja con el tipo. Decirnos que 1229 no es un T no es decirnos qué es, ni identificarlo. Pero donde, por otro lado, el interés reside en encajar el tipo en el sentido, se logra algo del propósito incluso con el descubrimiento de que el tipo no encaja con algún o con cualquier sentido particular. Identificamos 1229 como *rojo* en cuanto opuesto a *azul,* etc., pero enunciamos que 1229 *es* rojo en cuanto opuesto a que *no* es rojo.

De una manera similar pero opuesta, cuando emito la oración '1229 no es un T', puedo estar dando una instancia negativa o contra-instancia, pero no puedo estar identificando (moldear); no existe algo como una identificación negativa o contraidentificación. Tanto al instanciar como al moldear estoy ajustando un elemento al nombre; pero donde estoy encajando el sentido en el tipo algo significativo se logra incluso con una negativa a encajar, mientras que donde estoy encajando un tipo en el sentido, nada se logra con una falta de encaje. Identificamos (moldeamos) a *1229* como un cuadrado, en cuanto opuesto a *1228,* etc., pero instanciamos 1229 como un cuadrado en cuanto opuesto a no un cuadrado.

Hasta ahora, se ha dicho que la forma oracional SN está en orden cuando estamos encajando *el* sentido/tipo (dado) en *un* tipo/sentido (presentado), pero que no está en orden cuando estamos encajando *un* sentido/tipo (presentado) en *el* tipo/sentido (dado). La misma distinción puede expresarse de otra forma y en nuestros viejos términos como resultante de una combinación de las dos distinciones de dirección de ajuste y *onus* del encaje, tal como es mostrado por la siguiente tabla. En esta tabla podemos decir que tanto en el t-identificar como en el e-identificar la dirección del ajuste es *paralela* al *onus* del encaje, mientras que tanto en el enunciar como en el instanciar la dirección y el *onus* son *opuestos.* Al identificar ajustamos el nombre al elemento porque el sentido del primero encaja en el tipo del último, o ajustamos el elemento al nombre porque el tipo del primero encaja en el sentido del último; pero tanto al enunciar como al instanciar ajustamos el nombre/elemento al elemento/nombre porque el tipo/sentido del *último* encaja en el sentido/tipo del *primero.* En las verbalizaciones dadas en nuestro diagrama original, el paralelismo es mostrado por el hecho de que el sujeto de la oración está en cursivas.

	Dirección del Ajuste	*Onus* del Encaje
t-identificar	De N a E	De S a T
enunciar	De N a E	De T a S
instanciar	De E a N	De S a T
e-identificar	De E a N	De T a S

No podemos, en ninguno de los sentidos de 'identificar', identificar a E como no un T: identificar como no es un sinsentido que sustituye a no identificar. Por tanto, mientras que el uso de la forma oracional afirmativa O no decidirá si estamos identificando o enunciando o instanciando, el uso de la forma oracional negativa ON deja claro que debemos estar o enunciando o instanciando. De formas semejantes otras variaciones en las formas permitidas de oración tendrán en general efectos en las variedades de actos del habla que, al emitirlas, podemos estar realizando. (Aunque en general naturalmente también el uso de cualquier forma oracional no nos limita a la realización de *una* variedad particular de acto del habla.)

CAPÍTULO 7

Injusto con los hechos

Este ensayo retrocede a una vieja controversia entre Strawson y yo acerca de la verdad. Naturalmente los comentarios sobre comentarios, las críticas de críticas, están sujetos a la ley de las pulgas menguantes, pero creo que hay aquí algunas concepciones incorrectas aún por aclarar, algunas de las cuales parecen aún prevalecer en esferas generalmente razonables.

En ese viejo ensayo dí apoyo (de algún modo matizado) a la expresión común castellana de que un enunciado verdadero es aquel que 'corresponde a los hechos *. Confesé que no me gustaba esta, a su manera sin duda inobjetable, terminología, y preferí una jerga propia, en la que 'hechos' y 'corresponde' no figuran en absoluto, como descripción de las condiciones que deben satisfacerse para decir de un enunciado que es verdadero. Strawson aceptó en general, aunque con reservas, creo yo, esa descripción, pero defendió que, no obstante, decir que un determinado enunciado es verdadero no es *aseverar que* esas condiciones se satisfacen sino hacer algo distinto tal como *aprobar* el enunciado del que se dice que 'es verdadero'. Esta fue la principal cuestión, creo yo, que hubo entre nosotros, pero no nos ocupamos aquí de ella.

Ahora bien, Strawson gastó una buena cantidad de munición con tres palabras que figuraban en mi ensayo: 'enunciado', 'corresponde' y 'hechos', dando a veces, pienso, la impresión de que yo había dado una descripción carcomida por mitos incluso de las condiciones que deben darse para decir de un enunciado que es verdadero. Y afirmó que esto era debido a mis malentendidos de los usos de estas tres palabras. Me propongo por tanto considerar una de ellas, concretamente 'hecho' (a la que recuerdo que Ryle dijo en aquel momento que yo debiera prestarle más atención). Elegí 'hecho' porque, aunque el uso de esta palabra no era en absoluto esencial a mi explicación de la verdad (en realidad sólo la mencioné para señalar que producía confusiones), encuentro que creo que la explicación de la palabra por parte de Strawson es incorrecta, y que ni por un mo-

* Naturalmente Austin apoyó la expresión *inglesa 'corresponds with the facts'. (T.)*

mento creo, con él, que los 'hechos' sean pseudoentidades y que la noción de 'ajustarse a los hechos' sea una noción inútil.

A modo de desgaste preliminar, tomaré las dos líneas de Strawson más arrogantes y negativas, y trataré de argumentar que son implausibles y basadas en una consideración insuficiente de la usanza ordinaria. Luego tomaré sus dos tesis más sofisticadas y positivas.

I. A lo que me estoy refiriendo como sus dos líneas más arrogantes y negativas son éstas:

i) Hay una diferencia de tipo (lógicamente fundamental) entre 'hechos' y cosas-genuinamente-en-el-mundo, tales como cosas, personas y eventos.
ii) 'Se corresponde con los hechos' es un mero giro, una especie de giro 'fundido', que no ha de tomarse en absoluto en su aparente valor nominal.

i) Tomando la primera de éstas: ¿cómo es mostrada esta supuesta diferencia de tipo? Strawson señala, bastante acertadamente, que 'mientras que ciertamente decimos que un enunciado corresponde a (se ajusta a, es confirmado por, concuerda con) los hechos, como variante de decir que es verdadero, *nunca* decimos que corresponde a la cosa, persona, etc., de la que trata' [1]. Esto es en parte dicho, pienso yo, para refutar mi análisis de 'se corresponde con los hechos' en términos de (entre otras cosas) las personas, etc., a las que el enunciado se refiere; pero no es suficiente para ello, porque, por cierto, ese análisis fue ofrecido *como un todo* como un análisis de la expresión *total* 'se corresponde con los hechos'; sustituir parte del *analisandum* por parte del análisis es un bien conocido atajo con los análisis. Sin embargo, aquí hay un caso, ciertamente, en el que 'cosas', 'eventos', etc., se usan de modo diferente que 'hechos'. Y ciertamente hay importantes diferencias entre estas palabras. Pero ante todo, hay importantes semejanzas también.

Por ejemplo, aunque quizá raramente, y quizá sólo en sentidos forzados, decimos que una 'cosa' (por ejemplo, la Armada alemana) es un hecho, y quizá nunca decimos que una persona es un hecho, no obstante, cosas y personas están lejos de ser todo lo que el hombre corriente, e incluso Strawson, admitiría que son genuinamente cosas-en-el-mundo sea lo que fuere lo que exactamente puedan querer decir. Fenómenos, eventos, situaciones, estados de cosas se supone comúnmente que están genuinamente-en-el-mundo, e incluso Strawson admite que los eventos lo están. Sin embargo, seguramente que de todos ellos podemos decir que *son hechos*. La caída de los alemanes es un evento y es un hecho —fue un evento y fue un hecho.

Strawson, sin embargo, parece suponer que cualquier cosa de la que decimos '... es un hecho' *no* es, automáticamente, algo en el mundo. Así:

> Lo que 'hace al enunciado' de que el gato tiene sarna 'verdadero' no es el gato, sino la *condición* del gato *i.e.* el hecho de que el gato tiene sarna. El único candidato plausible para la posición de lo que (en el mundo) hace el enunciado verdadero es el hecho que enuncia; pero el hecho que enuncia no es algo en el mundo [2].

No puedo digerir esto porque me parece totalmente obvio:

1) que la condición del gato es un hecho;
2) que la condición del gato es algo-en-el-mundo —si es que realmente entiendo esa expresión.

¿Cómo puede Strawson haber llegado a decir que la condición del gato *no* es algo en el mundo?

Me parece que la dificultad puede surgir por no observar ciertos lindes bastante fácilmente pasados por alto entre lo que puede y lo que no puede hacerse con la palabra 'hecho'.

Hay dos cosas que podríamos perfectamente, de una forma pedagógica naturalmente, decir:

a) lo que hace verdadero al enunciado de que el gato tiene sarna es la condición del gato (naturalmente, junto con los significados de las palabras);
b) lo que hace verdadero al enunciado de que el gato tiene sarna es el hecho de que el gato tiene sarna.

(La segunda me parece una *pizca* inútil y descolorida, pero dejémosla pasar.)

Pero ahora de estas dos con toda seguridad *no* podemos inferir

La condición [o 'condición sarnosa'] del gato es *el hecho de que* el gato tiene sarna.

ni

La condición [o 'condición sarnosa'] del gato es *el hecho que* este enunciado [o 'el enunciado de que el gato tiene sarna'] enuncia.

[1] *Proceedings of the Aristotelian Society,* Supplementary Volume XXIV. [El artículo de Strawson al que Austin hace referencia en este ensayo es 'Truth', en el que Strawson ataca algunos de los puntos de vista expuestos por Austin en su artículo 'Truth', capítulo 5 de este libro. El artículo de Strawson es recogido en su colectivo titulado *Logico-Linguistic Papers* (traducción castellana de Francisco Vera Forment, en preparación, en Madrid: Tecnos). Strawson respondió a Austin en 'Truth: A Reconsideration of Austin's Views', recogido en el colectivo citado. *(N. del T.)*]

[2] *Proceedings of the Aristotelian Society,* Supplementary Volume XXIV, p. 135.

No podemos inferir estas cosas, porque, por la razón que sea, no tienen sentido. Nosotros no, pienso yo (por la razón que sea), decimos *nunca* nada de la siguiente forma:

> *x* es *el hecho que* este enunciado [o 'el enunciado de que E'] enuncia

sea lo que fuere lo que sustituya a *x*.
Ni en general decimos nada de la forma

> *x* es *el hecho de que* E

sea lo que fuere lo que sustituya a *x* (a esto hay algunas excepciones, por ejemplo: Es el hecho que E, Todavía más sorprendente es el hecho de que E, A lo que me opongo es al hecho de que E, Lo que nos faltaba es el hecho de que E).

Me parece a mí, acaso equivocadamente, que Strawson es llevado, por su *'i.e.'*, a suponer que la condición del gato *es* el hecho de que el gato tiene sarna, lo cual para mí no tiene sentido.

A esto le coadyuva su doctrina, que discutiremos brevemente, de que '«Hecho» va ligado a cláusulas-«que»'. Pues tendría por cierto perfecto sentido decir que

La condición del gato *es un hecho;*

y si creemos en añadir cláusulas-'que' preguntaremos *qué* hecho, y contestaremos 'El hecho de que el gato tiene sarna'. Pero la pregunta *qué* hecho, como su respuesta, no tiene sentido.

Habiendo así ido tan lejos como para reducir 'la condición del gato' a 'el hecho que el enunciado enuncia', Strawson está entonces dispuesto a proclamar, con el apoyo de su otra doctrina principal, que 'Hechos son lo que los enunciados enuncian, no aquello de lo que tratan', que la condición del gato es una pseudoentidad.

Resumiendo esto. De acuerdo conmigo

1. La condición del gato es un hecho, y es algo en el mundo.
2. Es un sinsentido decir: la condición del gato —o con sólo irrelevantes excepciones cualquier otra cosa— *es el hecho de que* cualquier cosa.
3. 'Hecho' con 'que' y 'hecho' sin 'que' se comportan de modos diferentes.

a. *x es un hecho* es correcto b. *x es el hecho de que* es incorrecto.

Aquí yo debiera decir (¿o admitir?) que hay, creo yo, una importante y acaso obvia diferencia entre 'hecho' y, pongamos por caso, 'evento' o 'fenómeno' —una diferencia que con todo lo que sé podría pasar por una

diferencia de tipo lógicamente fundamental—. Pero esto está muy lejos de hacer que los 'hechos' *no* sean 'cosas-en-el-mundo'. Me parece, por el contrario, que decir que algo es un hecho *es* al menos en parte precisamente decir que es algo en el mundo: lo es mucho más que —aunque acaso también en un menor grado también— el clasificarlo como siendo algún género especial de algo-en-el-mundo. En un considerable grado 'ser un hecho' parece asemejarse a 'existir' en los tipos de modos en los que han llegado a sostenerse que 'existencia no es un predicado'. Se podría comparar:

Las vacas son animales	con	Las fiebres son enfermedades
Las vacas son cosas		Las fiebres son condiciones
Las vacas existen		Las fiebres son hechos
Hay cosas tales como vacas		Hay condiciones tales como fiebres

O se podría decir: es tan verdadero y sin embargo tan afectado decir que 'Los hechos son cosas-en-el-mundo' como que 'Las entidades son cosas-en-el-mundo'. O se podría decir que 'hecho' se parece a 'persona': las 'personas' no son, por cierto, hechos y los hechos no son personas, pero decir que tal y cual es una persona o un hecho es en parte al menos decir que tal y cual es real. (No encontramos del todo satisfactorio, hay oxímoron en, 'hechos' imaginarios o 'personas imaginarias' —preferimos personajes imaginarios—. De este modo 'hecho' sí que difiere de, por ejemplo, 'evento'.)

Creo —pero esto es especulativo— que podría demostrarse que algunos de los raros fenómenos notorios respecto de la palabra 'hecho' se podría demostrar que están conectados con este aspecto 'existencial' suyo (¡algunos de los cuales, sin embargo, han sido exagerados mucho!), por ejemplo, el que no digamos que 'un hecho fue en un determinado momento', sino que 'en un determinado momento fue un hecho'.

ii) En segundo lugar, ¿cómo puede Strawson realmente manejar la perfecta expresión castellana 'se corresponde con los hechos' (e incidentalmente una buena cantidad de otras que van unidas a ella)? Pues él declara que 'la exigencia de algo en el mundo a lo que el enunciado corresponda cuando es verdadero' es una exigencia *totalmente* errónea y que 'hecho' es el nombre de una pseudoentidad inventada para satisfacer esta exigencia espúrea. Pero esto es tratar una sana expresión castellana como si fuera una expresión inventada por los filósofos; tratar 'hechos' como si estuviese en la misma posición que 'proposiciones' considerando que éstas son pseudoentidades inventadas para responder a la espúrea exigencia '¿qué es lo que significan las oraciones cuando son significativas?' ¿Cómo es que el castellano ha inventado una expresión tan desafortunada? Me parece que Strawson tiene aquí dos diferentes salidas, ninguna de las cuales valdrá.

Una cosa que puede intentar es decir que 'se corresponde con los hechos' es un giro 'fundido' equivalente precisamente a 'es verdadero'. No debe entenderse en modo alguno como queriendo decir que algo 'se co-

rresponde' con algo de la manera en que ordinariamente esta palabra se entiende, o como implicando que hay cosas tales como 'hechos', o que algo está relacionado de algún modo con algo (en esa medida, supongo, no se hace *en absoluto* ninguna aserción acerca del enunciado cuando decimos que 'se corresponde con los hechos', del mismo modo que no se hace cuando decimos que 'es verdadero'). Esto me parece enteramente implausible —¿por qué *no habríamos* de querer decir con ello que hay algún tipo de relación entre algo y algo (sin duda no tan simple como suena)?—. Strawson, de hecho, admite que cuando yo digo que un mapa se corresponde con la topografía de la provincia *estoy* hablando de una relación entre algo y algo, y sin embargo defiende que *no* lo estoy haciendo cuando digo que un enunciado se corresponde con los hechos. Pero ¿cómo es esto plausible? —pues podemos acordarnos de que es enteramente posible decir de un mapa que no se corresponde con los hechos (por ejemplo, un mapa de situación) y de un enunciado que no se corresponde con la topografía—. (O debiéramos retroceder, entonces, a la admisión de que 'corresponde' significa una relación en el caso de los mapas —¡digamos que la topografía es lo que los mapas mapean, no aquello de lo que los mapas tratan, etc.!)

Una segunda, y seguramente un tanto diferente, salida es la siguiente. Sustituimos el perfecto castellano 'se corresponde con los hechos' o 'se ajusta a los hechos' por el enteramente no castellano 'se corresponde con *el hecho de que tal y cual*' o 'se ajusta *al hecho de que tal y cual*' y procedemos a declarar que esto es de alguna forma tautológico. Este es un método que parece estar poniéndose de moda. Strawson escribe: '¿Qué podría ajustarse más perfectamente al hecho de que llueve que el enunciado de que llueve? Naturalmente, enunciados y hechos ajustan. Están hechos el uno para el otro.' Pero en respuesta a esto: seguramente que no tiene sentido ni preguntar si el enunciado de que E se ajusta al hecho de que E ni enunciar que lo hace o no lo hace. Y puedo añadir que me parece, *pace* la señora Daitz, igualmente un sinsentido preguntar si el enunciado de que E se ajusta o corresponde al hecho de que H, donde 'H' es *diferente* de 'E' no idéntico a él (aunque, naturalmente, *no* es un sinsentido preguntar algo que suena un tanto semejante a esto, a saber, si el enunciado de que E *cuadra con* o *'hace justicia a'* el hecho de que H [H≠'E']). Pero incluso si, luego, admitiésemos la expresión —el enunciado de que E se ajusta al hecho de que E—, seguramente que no podemos admitir la sugerencia de que 'enunciados y hechos están hechos *el uno para el otro*'. Ante todo, obviamente, algunos enunciados *no* se ajustan a los hechos; no necesitamos desarrollar esto. Pero incluso si lo interpretamos como 'Los enunciados *verdaderos* se ajustan a los hechos', 'Los enunciados *verdaderos* y los hechos están hechos los uno para los otros', no podemos estar de acuerdo en que tenga algo más de sentido decir que están 'hechos el uno para el otro', o si tiene sentido, en que haya más malicia en decirlo de la que habría en decir, sobre la base de que 'los disparos bien dirigidos dan en la diana', que dianas y disparos (bien dirigidos) están hechos los unos para los otros.

Puede que se diga —antes de que continuemos adelante—: ¿por qué molestarse? ¿Por qué lanzar este grito 'Injusto con los hechos'? Hay dos razones, pienso yo.

1. Me parece que en el pasado ha sido, al menos frecuentemente, inapropiado decir 'Los hechos no son cosas-en-el-mundo'. Esto desorientó, por ejemplo, a Bradley, el cual echó algún, de ningún modo inmerecido, jarro de agua fría sobre los hechos, en el punto crucial. No obstante, por otro lado, sin duda que para algunos propósitos puede también ser apropiado darnos un vapuleo sugiriendo que 'no hay hechos'.

2. Mucho más importante, en mi opinión, que esto es lo siguiente. La expresión 'ajustarse a los hechos' *no* es en modo alguno un giro aislado en nuestro lenguaje. Me parece que tiene una conexión muy íntima con toda una serie de adverbios y adjetivos que se usan al evaluar enunciados —me refiero a 'preciso', 'exacto', 'vago', 'correcto', y otros por el estilo, y sus adverbios correspondientes. Todos estos están conectados con la noción de ajustar y medir en contextos ordinarios, y difícilmente puede ser fortuito el que ellos, junto con ajustar y corresponder, hayan sido importados como grupo a la esfera de enunciados y hechos. Ahora bien, en alguna medida el uso de esta galaxia de palabras en conexión con enunciados *puede* que sea un uso transferido; no obstante, nadie negaría seguramente que éstos constituyen serias e importantes nociones que pueden, y debieran, ser elucidadas. Ciertamente, yo iría mucho más lejos y proclamaría —como lo he hecho anteriormente— que éstos son los términos importantes a elucidar cuando nos enfrentamos con el problema de la 'verdad', del mismo modo que, no 'libertad', sino nociones tales como las de coacción y accidente, son las que requieren elucidación cuando nos atormentamos con la 'libertad'. Sin embargo, todos estos términos son comúnmente despachados junto con el supuestamente inútil 'ajustarse a los hechos'.

Veamos un ejemplo de esto. Warnock, en su excelente libro sobre Berkeley, dice que la queja de Berkeley es la de que el lenguaje ordinario no *se ajusta a los hechos* (o, como él dice otras veces, es incorrecto o inexacto o no estricto o impreciso). Warnock dice que esto es una confusión: pues 'se ajusta a los hechos (¿exactamente?)' es simplemente equivalente a 'es verdadero' —y él reduce la noción a una inutilidad por el mismo procedimiento que Strawson; él pregunta, por ejemplo:

> ¿Qué enunciado tendría posibilidad de ajustarse al hecho de que hay una mesa en mi estudio más exactamente que el enunciado 'Hay una mesa en mi estudio'? [3]

y dice:

> Es realmente tautológico decir que cualquier enunciado verdadero se ajusta exactamente a los hechos; se ajusta exactamente a aquellos hechos, o a aquel hecho, que enuncia.

[3] G. J. Warnock, *Berkeley*, Pelican Books, 1953, p. 240.

Sería muy irrazonable protestar contra un enunciado porque no consigue enunciar hechos que no enuncia [4].

Habiéndose librado así de 'ajustarse a los hechos', Warnock considera todo lo demás —imprecisión [5], carácter no estricto, etc.— (¡pero no distingue entre éstas!) como aparentemente eliminado, y nos ofrece la única queja razonable contra los enunciados, que muy bien pudiera, por confusión, ser lo que quería decir, por ejemplo, Berkeley, ésta: que el enunciado es 'lógicamente complejo' y puede ser analizado en expresiones más verbosas, pero lógicamente más simples. Tal análisis no dice él que 'se ajuste a los hechos', mejor sino que es meramente más explícito o más detallado —menos concentrado—. Bien, puede que esto ocurra (¿si es un fenómeno sencillo?); puede que sea lo que Berkeley quiso decir, aunque esto necesitaría probarse; pero toda esa imprecisión, falta de carácter estricto, y demás *también* ocurren, son importantes, son diferenciadas, y no pueden dejarse fuera de consideración con este pequeño cuento adulterado respecto a 'ajustarse a los hechos'.

II. Ahora estableceré las que considero que son las principales tesis positivas de Strawson respecto de la palabra 'hecho'. Creo que también otros sostienen las mismas creencias.

i) 'Hecho', dice Strawson, 'va ligado a cláusulas-que' [6]. El no explica esto demasiado. Pero creo que pretende que sea un enunciado acerca de la usanza castellana *; y una impresión que da a sus lectores y yo creo que a sí mismo es que siempre que tenemos la palabra 'hecho' figurando en una oración sin una 'cláusula-que' *podríamos* al menos insertar una cláusula-que tras ella, si es que no 'aportamos' ya efectivamente tal cláusula de alguna manera mentalmente. Ya hemos visto dos ejemplos de su actuación basados en este principio.

ii) 'Hechos', dice Strawson, 'son lo que los enunciados (cuando son verdaderos) enuncian; no son aquello de lo que tratan.' Esto me parece que es una tesis filosófica, basada en la tesis lingüística I anterior. Y es esta tesis filosófica la que le lleva a decir que los hechos no son algo genuinamente-en-el-mundo, sino pseudoentidades.

Confrontemos ahora *i)* —'Hecho va ligado a cláusulas-que'— con la evidencia del Diccionario. Si realmente va ligada así, lleva, me temo, una doble vida. No nació casada, su matrimonio fue un matrimonio de conveniencia y continúa llevando una floreciente vida de soltera.

El Diccionario *(Oxford English Dictionary)* no presta mucha atención

[4] *Ibid.*

[5] La relación entre un enunciado vago, no estricto, no riguroso, inexacto, impreciso, etc., y los hechos es una cuestión muy importante a elucidar.

[6] *Proceedings of the Aristotelian Society,* Supplementary Volume XXIV.

* Naturalmente, el profesor Strawson pretende que sea un enunciado acerca de la usanza inglesa. *(T.)*

a *'fact that'*. *'Fact that'*, junto con *'fact of'* *, lo da como un recurso lingüístico comparativamente reciente para evitar construcciones de gerundio como sujetos de oraciones o como dominios de las preposiciones: *i.e.* para no decir *'I was unaware of the kitchen's being draughty'* o *'the kitchen's being draughty annoyed him'*, decimos *'I was unaware of the fact that the kitchen was draughty'* o *'the fact that the kitchen was draughty annoyed him'*; la compara con *'circunstance that'*. Ningún uso de *'fact of'* es dado antes del siglo dieciocho; no da ejemplos de *'fact that'*, pero puede incluso que sea posterior. Creo que si consultamos incluso, por ejemplo, a los filósofos del siglo dieciocho podemos sin titubeo comprobar que *'fact that'* no está en uso; y la explicación del Diccionario es confirmada por nuestra experiencia de la tendencia general, hoy en día a adoptar similares construcciones-'que' novedosas con otras palabras, como 'circunstancia', 'evento', 'situación'. (Un rasgo posterior de esas usanzas es, por cierto, que el *'that'* llega a dejarse de lado —*'in case'* en vez de *'in case that'* e *'in the event'* en vez de *'in the event that'*.)

Completemos la historia de la palagra según el Diccionario. Durante los primeros doscientos años de su uso (siglos dieciséis y diecisiete) significó (cfr. *'feat'*) ** un acto o acción, o bien la cosa hecha o el hacer la cosa, y más especialmente una acción criminal; durante el siglo dieciocho este uso gradualmente se fue extinguiendo en favor de un significado más extenso que comenzó ya a aparecer en el siglo diecisiete: un hecho es ahora *algo que ha realmente ocurrido* (incluso el latín clásico extendió *factum* hasta significar 'evento' u 'ocurrencia') [7] o algo que es efectivamente el caso (una ulterior extensión del significado de *'factum'* que se encuentra en el latín escolástico). *De aquí* en adelante llegó a significar algo que *se sabe* que ha ocurrido realmente, y *de aquí* (según el Diccionario) una *verdad* particular que se conoce por observación o por testimonio auténtico, por contraste con lo que es meramente inferido o una conjetura o una ficción.

De esta breve historia saco como obvio que: *i)* 'Hecho' fue originalmente un nombre de 'algo en el mundo', si podemos considerar que una acción pasada o un evento u ocurrencia efectivo pasado es 'algo en el mundo', y no hay razón ninguna para dudar que frecuentemente aún lo sigue siendo. *ii)* Cualquier conexión entre 'hecho' y 'conocimiento', y aún

[7] Evento u ocurrencia efectivos, naturalmente.

* Obviamente el *Oxford English Dictionary* se refiere a las expresiones inglesas y no a sus correspondientes castellanas 'hecho de que' o 'hecho de'. También en castellano usamos estas expresiones como recurso para evitar construcciones de *infinitivo* como sujetos de oraciones o como dominios de preposiciones. Así la traducción castellana de los ejemplos dados más abajo sería: 'No me dí cuenta de estar ventilada la cocina' —que sustituimos por 'No me dí cuenta del hecho de que la cocina estaba ventilada'— y 'el estar la cocina ventilada le molestó' —sustituida por 'el hecho de que la cocina estaba ventilada le molestó'. *(T.)*

** *'Feat'* podría traducirse por 'hazaña' o 'gesta'. Las observaciones de Austin referentes a la historia de la palabra *'fact'* probablemente no sean aplicables a su correspondiente castellana 'hecho'.

más entre 'hecho' y 'verdad' (en particular el uso de 'un hecho' como equivalente a 'una verdad') es una conexión comparativamente tardía y derivativa. *iii)* La expresión 'hecho de que' es aún posterior y fue introducida como una conveniencia gramatical, a causa del ya existente significado de 'hecho'. Explicar el significado de 'hecho' en términos de la expresión 'hecho de que' es invertir el orden real de las cosas —del mismo modo que lo sería explicar el significado de 'circunstancia' en términos de 'circunstancia de que' (o 'situación' en términos de 'situación de que', etc.: en realidad, se puede sospechar que tengamos aquí un bonito método general de malentender o representar incorrectamente aquello de lo que el lenguaje se ocupa).

Además consideraría como prácticamente obvio que *iv)* cuando *'facts'* o *'a fact'* figura en general en el inglés contemporáneo, la usanza es precisamente lo que fue en el siglo dieciocho. Cuando decimos 'La condición sarnosa del gato es un hecho' queremos decir que es un estado de cosas efectivo; cuando decimos '¿Cuáles son los hechos?' queremos decir '¿cuál es el estado de cosas efectivo?', '¿qué ha ocurrido efectivamente?' o cosas por el estilo. Esto es lo que se quiere decir, también, con expresiones tan comunes como 'un hecho *comprobado*' o 'El no ha tenido ninguna experiencia personal de los hechos que relata'. Y, finalmente, considero que *v)* la expresión 'El hecho de que E' *significa* 'un hecho determinado [o una ocurrencia efectiva, etc.], a saber, el descrito correctamente [o relatado, etc.] al decir ahora «E» [o en otras ocasiones «E» con un cambio de tiempo verbal]'. Fue a esto a lo que me referí cuando dije que 'el hecho de que' es un modo de hablar resumidamente de las palabras y del mundo a la vez. Es una usanza gramaticalmente *parecida a* (no en todos los aspectos la misma que, naturalmente) la usanza de la *aposición* con nombres propios, como cuando decimos 'La persona César' que debe interpretarse como 'una persona determinada [u hombre efectivo, etc.], a saber: designada por el nombre «César»'.

Y dos ulteriores puntos claros respecto de 'el hecho de que':

vi) 'El hecho de que E' es una ocurrencia totalmente diferente de 'el hecho que' de la que aparece al decir *'El hecho que* él enunció' *. En otras palabras, aún si 'hecho' fuese ligado a cláusulas-que, hay diferentes cláusulas-que.

vii) Siento —pero confieso que no puedo 'explicarlo' suficientemente, probablemente por falta de terminología— que de algún modo esta explicación de la forma especial de expresión 'el hecho de que E' debiera ser la que da cuenta: *a)* de nuestra incapacidad de decir cosas de la forma 'la condición sarnosa del gato *es* el hecho de que el gato tiene sarna' (o 'el tener sarna el gato *es* el hecho de que el gato tiene sarna'), y asimismo posiblemente *b)* de la rareza del problema que Ramsey y Moore discutieron en cuanto a si 'el hecho de que E' es un nombre o una descripción o qué demonios.

* En castellano, a diferencia del inglés, en que se usa para ambos contextos *'the fact that'*, la diferencia viene marcada por el uso de 'el hecho *de* que' en el contexto enunciativo, frente a 'el hecho que' en el otro contexto. *(T.)*

Comparemos personas y hechos de nuevo: hay un paralelo entre

'Cicerón' 'El gato tiene sarna'

Cicerón { El tener sarna el gato / La condición sarnosa del gato }

La persona Cicerón/ El hecho de que el gato tiene sarna.

Así *a)*

Decir 'la condición sarnosa del gato *es* el hecho de que el gato tiene sarna' es como decir 'Cicerón es la persona Cicerón'. Estas dos formas de expresión no están diseñadas para combinarse de esta manera. Pero ¿por qué? Ni tampoco en este terreno lo está 'Tulio es la persona Cicerón', sino sólo '«Cicerón» es el nombre de la persona Cicerón'.

'Tulio' es un nombre de la misma persona que 'Cicerón'; igualmente 'Everest es muy alto' es un enunciado del mismo hecho que 'Gaurisankar es muy alto'. 'Everest es muy alto' es un enunciado del hecho de que Everest es muy alto.

Además, *b)* preguntar si 'El hecho de que E' es un nombre o una descripción es como preguntar si 'la persona Cicerón' es un nombre. Pero parece que carecemos de un nombre de este tipo de expresión y de una descripción de su rol y limitaciones.

Preguntémonos ahora qué era lo que Strawson estaba efectivamente defendiendo al decir 'Hecho va ligado a cláusulas-que'. El pensaba en su uso en conexión con ciertos verbos.

'Los hechos', dice él, son conocidos, enunciados, aprendidos, olvidados, pasados por alto, comentados, comunicados o relatados. (Cada uno de estos verbos puede ir seguido de una cláusula-«que» o de una cláusula-«el hecho de que».) [8] Esto no está, pienso yo, muy claro.

1. No está claro si se quiere decir que *siempre que* tenemos una oración en la que figura uno de estos verbos con 'hecho' como su complemento directo podríamos colocar una cláusula-que o una cláusula-el-hecho-de-que en lugar del complemento directo, o sólo que *algunas veces* podemos hacerlo.
2. No está claro si importa el que cuando 'hecho' ocurre en la oración original como complemento directo de uno u otro de estos verbos tenga que ser singular o plural, con el artículo definido o con el indefinido, o ninguna de ambas cosas.
3. No está claro si, cuando sustituimos 'hecho' por una cláusula-que o una cláusula-el-hecho-de-que, el significado de la oración original ha de considerarse alterado o inalterado.

Pero *creo* que la impresión que Strawson da tanto a sí mismo como a

[8] *Proceedings of the Aristotelian Society,* Supplementary Volume XXIV, p. 136.

sus lectores es que, dado cualquiera de estos verbos, las siguientes tres formas de oración están igualmente en perfecto castellano y son de algún modo intercambiables.

a)	*Forma-hecho.*	El expresó un/los hecho/hechos.
b)	*Forma-que.*	El expresó que E.
c)	*Forma-el-hecho-de-que.*	El expresó el hecho de que E.

Pero se encontrará que los verbos de su lista se comportan de modo distinto con respecto a estas tres formas de oración. (Con respecto a algunos, tales como el verbo inglés *'comment on'*, no es el caso que las tres formas tengan sentido: no podemos decir *'comment on that'* *.)

El mejor ejemplo de aquello que Strawson persigue parece ser el verbo 'olvidar':

El olvidó un hecho o los hechos
El olvidó que E
El olvidó el hecho de que E.

Estas parecen todas en perfecto castellano, y razonablemente intercambiables —naturalmente, las dos últimas especifican qué fue lo que olvidó, mientras que la primera no lo hace, pero esto es bastante claro y no nos causa dudas.

Y, por cierto, también con el verbo 'enunciar' las tres formas de oración tienen sentido (aunque no todas son igualmente usuales):

El enunció un hecho
El enunció que E
El enunció el hecho de que E.

Pero aquí hay una gran diferencia entre la segunda y las otras dos. En el caso de 'olvidar', la forma-hecho implica lógicamente ** la forma-que, y a la inversa; pero en el de 'enunciar' esto no es así. 'El enunció que E' no implica lógicamente 'él enunció un hecho'.

Similarmente, en el caso de 'enunciar' determinadas formas de oración tienen perfecto sentido cuando no lo tienen del mismo modo en el de 'olvidar' o 'saber':

Lo que él enunció era un hecho
Al enunciar que E él enunció un hecho.

* En castellano *sí* que podemos decir 'comentar que', quizá por asimilación con otras expresiones del tipo 'afirmar que', 'saber que', etc., dado que la partícula que parece seguir más naturalmente a 'comentar' es 'sobre', al igual que en inglés lo es 'on'. En cambio, el verbo 'conocer' *no* puede ir seguido de 'que': Cfr. 'conocer a' frente a 'saber que'. *(T.)*

** *entails. (T.)*

Pero no

Lo que él olvidó o supo era un hecho [9]
Al olvidar que E él olvidó un hecho.

Todo lo que esto demuestra es, naturalmente, que 'enunciar' no es, como lo son 'saber' y 'olvidar', una palabra de logro o resultado en el sentido de Ryle. Saber que o advertir que es conocer o advertir un hecho; pero enunciar que no es necesariamente enunciar un hecho. 'Enunciar' puede que vaya ligado a cláusulas-que; pero 'hecho' no va ligado a ninguna de ellas.

Esto es, por cierto, bastante notorio. Pero seguramente que es también bastante para arrojar una duda respecto a 'Enunciados y hechos están hechos los unos para los otros'. Incluso 'Conocimiento y hechos están hechos el uno para el otro' u 'Olvido y hechos están hechos el uno para el otro' contendrían algo más de verdad —aun cuando entonces se sentiría uno inclinado a objetar que muy bien pudiera haber hechos que nadie conoce o conocerá jamás, y que decir que los hechos están hechos para el conocimiento es extraño.

Strawson también presenta una lista de verbos distintos, presumiblemente *des*conectados de cláusulas-'que', que él sugiere que *están* conectados con cosas-en-el-mundo (cosas, eventos, personas), pero no con hechos, a saber: 'presenciar', 'oir', 'ver', 'romper', 'trastocar', 'interrumpir', 'prolongar', etc. Pero seguramente que podemos presenciar hechos. Y observarlos y haberlos conocido personalmente. No puedo ver que haya una clara distinción aquí.

No obstante, creo que hemos visto en general bastante en el diccionario, y en los inconvenientes que surgen cuando insertamos cláusulas-que indiscriminadamente, para abandonar la doctrina de que hecho va ligado a cláusulas-que. Pasemos ahora a la segunda doctrina, que era que:

> 'Hechos son lo que los enunciados (cuando son verdaderos) enuncian: no son aquello de lo que tratan.'

Tomemos primero la segunda cláusula, sobre la cual no diré mucho. La principal cosa que yo siento con respecto a ella es que 'de lo que' es una expresión demasiado vaga * para soportar el peso que Strawson quiere poner sobre ella. Si tomamos otros verbos, por ejemplo, hechos son tanto lo que olvidamos como aquello de lo que nos olvidamos, tanto lo que conocemos como aquello sobre lo que conocemos (así como 'de lo que'); verbalmente podemos decir que 'el número de los planetas' es tanto aquello de lo que un enunciado trata como lo que el mismo enunciado enuncia. Además, creo yo que Strawson admitiría que un enunciado puede tratar de un hecho, o

[9] Gracia del chiste en torno a que los Borbones 'no olvidan nada'.

* La formulación de Strawson es *'Facts are what statements state: they are not what statements are about'*. De modo que lo que es vago, al decir de Austin, es la *palabra 'about'*, que hemos traducido por la *expresión* 'de lo que'. *(T.)*

del hecho de que... No deseo, sin embargo, insistir en que Strawson no podría demostrar la validez de esta cláusula en su doctrina.

En lo que deseo insistir es en que la primera cláusula —'Hechos son lo que los enunciados, cuando son verdaderos, enuncian'— es muy desorientadora. Indudablemente estaríamos de acuerdo en que 'Los enunciados verdaderos enuncian hechos'; pero si lo invertimos a la manera de Strawson ciertamente nos damos la impresión de que eso es de algún modo o de otro una 'definición' de hechos. Da, y creo que pretende dar, la impresión de reducir 'hechos' a un acusativo tan profunda e incurablemente interno que su *status* como 'entidades' queda comprometido sin esperanzas.

Strawson nos representa preguntando: '¿Qué enuncian los enunciados verdaderos?', y dándonos la espúrea e inútil respuesta 'Hechos', muy parecidamente a como se supone que los filósofos se han preguntado '¿Qué significan las oraciones significativas?' y se han dado la espúrea respuesta 'proposiciones'. No obstante, no hay nada en la forma de esas preguntas que las haga necesariamente, junto con sus respuestas, espúreas. Strawson mismo está dispuesto a preguntar, por ejemplo, '¿A qué se refieren los enunciados?' y a responder 'A cosas, personas o eventos'. Ni necesitamos en modo alguno considerar nuestra respuesta (por ejemplo, Las cosas son aquello a lo que los enunciados se refieren) como una definición de 'cosas' o de alguna manera como insanamente analítica.

Para librarnos de este hipnotismo del acusativo interno, de esta vaga amenaza de lo analítico, consideremos unos cuantos ejemplos paralelos:

Nacimientos son lo que las partidas de nacimiento, cuando son correctas, certifican.
Personas son aquello de lo que los apellidos, cuando se llevan, son apellidos.
Mujeres son con lo que los hombres, cuando se casan, se casan.
Esposas son con lo que los hombres, cuando se casan, se casan.
Animales son lo que los retratos, cuando son fieles, retratan.
Modelos son lo que los retratos, cuando son fieles, retratan.
Eventos son lo que las narraciones, cuando son verdaderas, narran.
Historia es lo que las narraciones, cuando son verdaderas, narran.

¿A cuál, si es que a algunas de éstas, ha de considerarse que la oración de Strawson se parece? ¿Se parece en particular al caso 'Eventos son lo que las narraciones, cuando son verdaderas, narran'? ¿Y tendría sentido continuar: 'no son aquello de lo que las narraciones tratan'? En cualquier caso, una cosa es obvia, que, sea cual fuere la analiticidad o los acusativos internos o lo que sea involucrados en estos pronunciamientos, ninguno de ellos tiene la más leve tendencia a convencernos de que nacimientos, personas, o eventos, mujeres (o incluso esposas), animales (o incluso modelos) *no* son 'cosas o sucesos en la superficie del globo'.

¿Por qué entonces atormentarse con 'hechos'?

Parece, después de una inspección más cuidadosa, que hay algún inconveniente con la expresión 'Lo que los enunciados enuncian'. ¿Cómo ha de interpretarse?

Admitamos a toda costa que 'los enunciados verdaderos enuncian hechos', y que de algún modo o en algún sentido esto es, si se quiere, 'verdadero por definición' —aunque manteniendo la atención lista con respecto a *qué* definición: la, por ejemplo, de 'hecho' o la de 'enunciado verdadero'. Pero ahora si expresamos esto de la forma

Hechos son lo que los enunciados verdaderos enuncian

debe entenderse que esta variedad de 'lo que' ('lo que los enunciados enuncian', 'Lo que él enunció') es profundamente 'ambigua' —o mejor, que hay diferentes usos de la expresión 'lo que él enunció'.

Tomemos una ilustración; comparemos:

a) lo que él enunció era verdadero, [o 'era una verdad'].
b) lo que él enunció era un hecho.

En estas dos oraciones 'lo que él enunció' no es gramaticalmente idéntico. Pues en *a)* podemos sustituir 'lo que él enunció' por la expresión 'su enunciado'; mientras que en *b)* no podemos hacerlo; 'su enunciado era un hecho', si tuviese algún significado, en cualquier caso significaría algo totalmente diferente de 'lo que él enunció era un hecho' [10].

O también, contrástense a la vez *a)* y *b)* juntos con otro uso todavía de 'lo que él enunció'. En contestación a la pregunta '¿qué enunció él?' se nos podría decir '(El enunció) que E', *i.e.* obtenemos

c) lo que él enunció fue que E.

El que éste difiere del uso de 'lo que él enunció' en *a)* y *b)* es obvio; pero la diferencia puede exhibirse considerando cuán raro sería dar a la pregunta '¿Qué enunció él?' la respuesta 'Un hecho' o 'Una verdad'. Estas sólo podrían darse, por el contrario, como respuestas a las preguntas totalmente diferentes del tipo-sí-o-no '¿Fue lo que él enunció un hecho?' o '¿Fue lo que él enunció verdadero (una verdad)?'.

Podemos de hecho distinguir al menos cinco maneras diferentes en que 'Lo que' se usa en conexión con 'enunciar', que son inmediatamente per-

[10] Esto está por cierto en línea con el hecho de que en 'Es verdadero que E' podemos insertar 'enunciar' después de 'es verdadero', mientras que en 'Es un hecho que E' no podemos insertar 'enunciar'. Strawson dice que no hay ninguna diferencia de matiz excepto estilística entre 'Es verdadero que' y 'Es un hecho que'; no obstante, él mismo admite que la primera 'mira a' el hacer el enunciado, mientras que la última no.

tinentes aquí. 'Enunciar', en este respecto, es un caso típico de un extenso grupo de palabras que se usan al hablar de comunicación, y yo ilustraré los cinco diferentes usos en cuestión por medio del verbo análogo 'señalar'.

Tomemos una situación modelo simple en la que todo lo que tratamos de hacer es señalar blancos cuando emergen en un claro. Los blancos son de diversos tipos diferentes reconocibles y hay una señal fijada (pongamos por caso una bandera de un color especial) para cada diferente tipo de blanco. De acuerdo entonces —cuando los blancos se mantienen emergiendo, y nosotros nos mantenemos ondeando las banderas—, la convención de referencia será la sencillísima (no-'verbal' o mejor no 'banderal') de que cada señal se refiere al ocupante contemporáneo del claro. Ahora bien, ¿en qué formas podemos usar la expresión 'lo que señalamos'?

I) Hay dos usos en que podemos usar la expresión 'Lo que señalamos es siempre ...'. Quizá no muy útiles o usuales excepto para propósitos pedagógicos. A saber:

1) 'Lo que nosotros señalamos es siempre un blanco'. Cfr. 'Lo que nosotros enunciamos es siempre un hecho'.
2) 'Lo que nosotros señalamos es siempre una señal'. Cfr. 'Lo que nosotros enunciamos es siempre un enunciado'.

No hay ningún conflicto entre estos pronunciamientos; y no es ni necesario ni legítimo, a fin de 'reconciliarlos', concluir que 'los blancos son señales': *no* lo son, ¡ni son los hechos enunciados, por la misma regla de tres! Todo lo que se necesita es darse cuenta de que 'lo que nosotros señalamos' tiene dos usos —o que 'señalamos' puede tomar dos variedades de acusativo, ambos, lo que es bastante interesante, completamente 'internos'. 1) significa que siempre que señalamos, señalamos algo como blanco, que las señales son esas señales de blancos; igualmente siempre que enunciamos, enunciamos algo como un hecho, los enunciados son esos enunciados de hecho [11].

2) por cierto es altamente pedagógico, aunque inocente. Sería muy pedagógico decir 'señalamos señales' o 'enunciamos enunciados' —aunque paralelo a decir, por ejemplo, 'planeamos planes'. Tales observaciones nos instruyen del modo siguiente: siempre que decimos 'planeamos (señalamos, enunciamos) tal y cual' habrá algo de lo que podamos decir que era nuestro plan (señal, enunciado). 1) y 2) juntos sólo tienen utilidad para dar instrucciones acerca del significado y uso del verbo 'señalar' y del sustantivo 'señal'.

Pero ahora pasemos a II); cuando *no* usamos el 'siempre' y el 'nosotros' de la generalización pedagógica, usamos 'lo que ... señalamos (enunciamos)' de modos enteramente diferentes, de la manera siguiente:

[11] Naturalmente estamos excluyendo de tratamiento por completo la expresión 'enunciado de opinión', que es bastante interesante por sí misma pero no pertinente aquí.

3) 'Lo que señalamos es a veces, pero no siempre, un blanco.'
'Lo que enunciamos es a veces, pero no siempre, un hecho.'
4) 'Lo que señalamos es a veces, pero no siempre, (una señal) correcto (a).'
'Lo que enunciamos es a veces, pero no siempre, verdadero (una verdad).'

Es en el uso 3) en el que hablamos cuando decimos, por ejemplo, 'Lo que él enunció entonces era un hecho pero lo que ella enunció en adelante no era un hecho'; y en el uso 4) en el que hablamos cuando decimos, por ejemplo, 'Lo que él enunció entonces era verdadero pero lo que ella enunció en adelante no lo era'.

Los usos de 'lo que señalamos' en 3) y 4) están por cierto *conectados*, pero *no* son idénticos. Si fuesen *idénticos* llegaríamos a la absurda conclusión de que

Un blanco es (una señal) correcto (a)

y a la conclusión, igualmente absurda creo yo, de que

Un hecho es un enunciado verdadero (una verdad).

La conexión efectiva entre 3) y 4) no es tan simple, aunque es bastante simple:

> Si, y sólo si, y porque lo que señalamos 3) es un blanco, entonces lo que señalamos 4) es correcto; y, derivativamente, si, y sólo si, pero no porque lo que señalamos 4) es correcto, entonces lo que señalamos 3) es un blanco.

Hay una obvia conexión entre 'lo que señalamos' en el sentido 3) y 'lo que señalamos' en el sentido pedagógico 1); e igualmente entre el sentido 2) y el sentido 4). Quizá, incluso, podríamos decir que la diferencia entre 1) y 3) y luego entre 2) y 4) no es tanto una diferencia entre sentidos o usos de 'lo que señalamos' como por el contrario una diferencia entre sentidos o usos de 'lo que señalamos *es*'. Pero en cualquier caso hay una distinción radical entre 'lo que señalamos' en 1) y 3) juntos y en 2) y 4) juntos —entre lo que señalamos como un *blanco* (efectivo o —pedagógicamente— supuesto) y por otro lado como una *señal* (correcta o incorrecta). Y justamente como, en el caso del señalar, no hay la más leve tentación de decir

'Los blancos no son cosas en el mundo'
'Los blancos son señales (correctas)'

así tampoco debiera haber tentación alguna de decir

'Los hechos no son cosas-en-el-mundo'
'Los hechos son enunciados verdaderos'.

Pero finalmente III) hay todavía otro uso de 'lo que señalamos', o de 'lo que señalamos es' en el que 'lo que señalamos' ni es *siempre x,* como en 1) y 2), ni siempre o bien *x* o no *x,* como en 3) y 4).
En este uso 5)

— lo que señalamos es ya rojo, ya verde, ya morado
— lo que enunciamos es ya que E, ya que F, ya que G.

Resumiendo, pues,

Hechos son lo que los enunciados verdaderos enuncian

es como

Blancos son lo que las señales señalan

y no tiene más tendencia a probar que los hechos sean pseudoentidades que a que los blancos lo sean. Y si elegimos decir que cualquiera de los dos está siendo definido en términos del otro, deberíamos decir también lo contrario.
O también: de los dos inobjetables

1) El enunció un hecho
2) El enunció que E

podemos realmente obtener:

'lo que él enunció era un hecho'
'lo que él enunció era que E'.

Pero no nos es posible hacer una inferencia partiendo de éstos tal como

un hecho es que E o que F, etc.

(lo que lo hace aparecer como una 'entidad espúrea') porque 'lo que él enunció' no significa lo mismo en las dos premisas.

CAPÍTULO 8

Un alegato en pro de las excusas [1] *

El tema de este ensayo, *Excusas,* no será tratado a fondo, sino sólo introducido, dentro de estos límites. Es, o podría ser, el nombre de toda una rama, incluso de una rama ramificada, de la filosofía, o al menos de un modo de hacer filosofía. Trataré, por tanto, en primer lugar de enunciar *cuál* es el tema, *por qué* vale la pena estudiarlo, y *cómo* se lo puede estudiar, todo ello a un nivel lamentablemente bajo; y luego ilustraré, con más estimulantes pero inconexos detalles, algunos de los métodos a emplear, junto con sus limitaciones, y algunos de los inesperados resultados que cabe esperar y de las lecciones que se pueden obtener. Naturalmente, buena parte del entretenimiento y de las enseñanzas provienen del rastreo del detalle, de la caza de minucias, y respecto a esto yo no puedo aquí hacer más que incitarles. Pero debo decir en honor del tema que él me ha proporcionado en amplia medida aquello en lo que tan frecuentemente se piensa, y se hace, que la filosofía sea estéril —la diversión del descubrimiento, los placeres de la cooperación y la satisfacción de llegar a un acuerdo.

¿Cuál es, pues, el tema? Uso aquí la palabra 'excusas' *como un título,* pero sería imprudente agarrarse demasiado firmemente a este sustantivo y su verbo asociado; en realidad durante algún tiempo yo solía usar 'atenuante' en su lugar. No obstante, después de todo 'excusas' es probablemente el término más central y omnicomprensivo en este terreno, aunque incluye otros de importancia —'alegato', 'defensa', 'justificación', etcétera. ¿Cuándo, pues, 'excusamos' una conducta, sea la nuestra o la de alguien distinto? ¿Cuándo se ofrecen 'excusas'?

En general, se trata de una situación en la que alguien es *acusado* de haber hecho algo, o (si esto lo va a mantener algo más puro) en la que

[1] Reimpreso de *proceedings of the Aristotelian Society,* 1956-7, por cortesía del editor.

* En este artículo, y en la mayoría de los que le siguen, Austin hace comentarios que a menudo resultan sólo válidos o inteligibles para la palabra o expresión inglesa en cuestión. Por esta razón acudo frecuentemente al procedimiento de notas a pie de páginas explicativas de detalles en la traducción. *(N. del T.)*

se dice de alguien que ha hecho algo que es malo, incorrecto, inadecuado, inaceptable o, en algún otro de los numerosos modos posibles, adverso. En consecuencia él, o alguien en su nombre, tratará de defender su conducta o de sacarle de ella.

Un modo de llevar a cabo esto es admitir lisa y llanamente que él, X, hizo esa mismísima cosa, A, pero aducir que se trataba de una cosa buena, o de la cosa correcta o sensata, o que era una cosa permisible de hacer, ya en general o ya al menos en las especiales circunstancias de la ocasión. Adoptar esta línea es *justificar* la acción, dar razones para hacerla; por no decir sostenerla desvergonzadamente, vanagloriarse de ella, o cosas parecidas.

Un modo diferente de llevarlo a cabo es admitir que no se trataba de una cosa buena como para haberla hecho, pero aducir que no es totalmente adecuado o correcto decir *buenamente* 'X hizo A'. Podemos decir que no es adecuado decir justamente que X lo hizo; acaso él estaba bajo la influencia de otra persona, o le dieron un codazo. O que no es adecuado decir buenamente que él *hizo* A; puede que haya sido parcialmente accidental, o un desliz no intencionado. O que no es adecuado decir que él hizo simplemente A —estaba en realidad haciendo algo muy diferente y A fue sólo incidental, o estaba examinando la cosa en su totalidad de un modo enteramente distinto. Naturalmente estos argumentos pueden combinarse o superponerse o entrechocar.

En la primera defensa, dicho brevemente, aceptamos la responsabilidad pero negamos que se trate de algo malo; en la otra, admitimos que se trataba de algo malo pero no aceptamos una plena, o incluso ninguna, responsabilidad.

En conjunto, las justificaciones pueden distinguirse de las excusas, y no me mostraré ansioso de hablar de ellas porque han gozado de más atención filosófica de la que merecen en justicia. Pero las dos pueden ciertamente ser confundidas y *parecer* que llegan a estar muy cerca unas de otras aun cuando acaso de hecho no sea así. Usted dejó caer la bandeja del té: Ciertamente, pero una tormenta emocional estaba a punto de estallar; o, Sí, pero fue un acceso de cólera. En cada caso la defensa, muy sensatamente, insiste en una descripción más completa del evento en su contexto; pero la primera es una justificación, la segunda una excusa. Por otro lado, si la objeción es al uso de un verbo tan despectivo como 'asesinó', puede hacerse sobre la base de que la muerte se causó en batalla (justificación) o sobre la base de que fue sólo accidental aunque temeraria (excusa). Se puede aducir que no usamos los términos justificación y excusa tan cuidadosamente como podríamos hacerlo; una miscelánea de términos aún menos claros, tales como 'atenuante', 'paliativo', 'mitigación', pende inestablemente entre la justificación parcial y la excusa parcial; y cuando alegamos, pongamos por caso, provocación, hay una genuina incertidumbre o ambigüedad en cuanto a lo que queremos decir —¿es *él* parcialmente responsable, porque suscitó un impulso o pasión violentos en mí, de modo que no estaba verdadera o meramente actuando 'por mi propia voluntad' (excusa)? ¿O es más bien que, habiéndome hecho él tal ofensa, yo estaba autorizado a desquitarme (justificación)? Estas dudas sólo hacen más urgente la clarificación de la usanza de estos diversos términos. Pero difícilmente puede ponerse en duda el que las defensas que he etiquetado por conveniencia como 'justificación' y 'excusa' son en principio distintas.

Este, pues, es el tipo de situación que hemos de considerar bajo la etiqueta de 'excusas'. Sólo señalaré además cuán amplísimo campo cubre. Naturalmente, tenemos que sacar a colación lo que se contrapone a las excusas —las expresiones que *agravan,* tales como 'deliberadamente', 'a propósito', etc.— aunque sólo sea por la razón de que una excusa con frecuencia adopta la forma de un rechazo de una de éstas. Pero tenemos también que sacar a colación un gran número de expresiones que a primera vista no parecen tanto excusas como acusaciones —'torpeza', 'falta de tacto', 'descuido', y demás. Por ello ha de recordarse siempre que pocas excusas nos liberan *completamente:* la excusa media, en una situación menesterosa, nos saca sólo de Guatemala para meternos en Guatepeor —pero no obstante, por cierto, en un Guatepeor que aún está en Guatemala. Si he roto tu plato o tu novela, puede que la mejor defensa que pueda encontrar sea la de torpeza.

¿Por qué, si esto es lo que son las 'excusas', molestarnos en investigarlas? Pudiera pensarse que es una razón suficiente el que su producción haya abultado siempre tanto entre las actividades humanas. Pero un estudio de ellas contribuirá de manera especial a la filosofía moral en particular, tanto positivamente al tender al desarrollo de una versión cauta y actualizada de la conducta, como negativamente al tender a la corrección de teorías más viejas y precipitadas.

En ética estudiamos, supongo, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y esto debe estar en gran medida en conexión con la conducta o con la realización de acciones. Sin embargo, antes de considerar qué acciones son buenas o malas, justas o injustas, lo apropiado es considerar primero lo que se quiere decir con, y lo que no se quiere decir, y lo que se incluye en, y lo que no se incluye en, la expresión 'hacer una acción' o 'hacer algo'. Estas son expresiones todavía demasiado poco examinadas por su propio valor y méritos, del mismo modo que la noción general de 'decir algo' es aún todavía pasada superficialmente por alto en lógica. Hay en realidad en el fondo una vaga y confortante idea de que, después de todo, en última instancia, hacer una acción debe reducirse a la realización de movimientos físicos con partes del cuerpo; pero esto es más o menos tan cierto como el que decir algo debe, en última instancia, reducirse a hacer movimientos con la lengua.

El comienzo del sentido, por no decir de la sabiduría, es darse cuenta de que 'hacer una acción', tal como se usa en filosofía [2], es una expresión

[2] Este uso tiene poco que ver con las ocurrencias más llanas de 'acción' en el habla ordinaria.

altamente abstracta —es un sustituto que se usa en lugar de cualquier (¿o casi cualquier?) verbo con un sujeto personal, de la misma manera que 'cosa' es un sustituto de cualquier (o cuando recordamos, casi cualquier) sustantivo, y 'cualidad' un sustituto del adjetivo. Nadie, con seguridad, confía en tales postizos de un modo totalmente implícito y totalmente indefinido. Pero es notoriamente posible llegar a, o derivar la idea de, una metafísica excesivamente simplificada partiendo de la obsesión de las 'cosas' y sus 'cualidades'. De modo similar, aún menos comúnmente reconocido en estos tiempos semisofisticados, caemos en el mito del verbo. Tratamos la expresión 'hacer una acción' ya no como un sustituto de un verbo con un sujeto personal —como lo cual tiene sin duda algunos usos, y podría tener más si el rango de verbos no se dejase sin especificar—, sino como una descripción autoexplicativa y de nivel básico, la cual pone adecuadamente al descubierto los rasgos esenciales de todo lo que cae, por simple inspección, bajo ella. Difícilmente advertiremos ni siquiera las más patentes excepciones o dificultades (¿es el pensar algo, o el decir algo, o el tratar de hacer algo, hacer una acción?), poco más que nos inquietamos, en la *ivresse des grandes profondeurs*, por si las llamas son cosas o eventos. Así llegamos fácilmente a concebir nuestra conducta a través del tiempo, y la vida como un todo, como consistentes en hacer ahora la acción A, luego la acción B, después la acción C, y así sucesivamente, del mismo modo que en otro orden de cosas llegamos a concebir el mundo como consistente en esta, esa y aquella sustancia o cosa material, cada una de ellas con sus propiedades. Todas las 'acciones' son, en cuanto acciones, iguales, mediar en una riña como encender una cerilla, ganar una guerra como estornudar; y lo que es peor, las asimilamos todas por igual a los casos supuestamente más obvios y fáciles, tales como echar cartas al correo o mover los dedos, del mismo modo que asimilamos todas las 'cosas' a caballos o camas.

Si hemos de continuar usando esta expresión en una sobria filosofía, necesitamos formular preguntas tales como: ¿Es estornudar hacer una acción? ¿O lo es respirar, o ver, o dar jaque mate, o cada una de innumerables otras cosas? En resumen, ¿de qué rango de verbos, y en qué ocasiones de su uso, es un sustituto 'hacer una acción'? ¿Qué tienen en común, y de qué carecen en cada caso los excluidos? Además necesitamos preguntar cómo decidir cuál es el nombre correcto de 'la' acción que alguien hizo —y cuáles, en realidad, son las reglas para el uso de 'la' acción, 'cierta' acción, 'una' acción, una 'parte' o 'fase' de una acción y demás. Luego, necesitamos darnos cuenta de que incluso las llamadas acciones 'más simples' no son tan simples —ciertamente no son las meras realizaciones de movimientos físicos—, y preguntar qué más, pues, interviene (¿intenciones? ¿convenciones?) y qué no (¿motivos?), y cuál es el detalle de la complicada maquinaria interna que usamos al 'actuar' —la obtención de información, la apreciación de la situación, la invocación de principios, la planificación, el control de la ejecución y demás.

El estudio de las excusas puede arrojar luz sobre estas cuestiones fundamentales de dos maneras principales. En primer lugar, examinar las excusas es examinar casos en los que ha habido alguna anormalidad o algún fallo; y como ocurre tan a menudo, lo anormal arrojará luz sobre lo normal, nos ayudará a penetrar el velo cegador de lo fácil y lo obvio que oculta los mecanismos del acto natural exitoso. Rápidamente se vuelve claro que los fallos señalizados por las diversas excusas son de tipos radicalmente diferentes, y que afectan a diferentes partes o etapas de la maquinaria, que las excusas consecuentemente distinguen y agrupan para nosotros. Además, se pone de manifiesto que no *todo* tropezón ocurre en conexión con *toda* cosa que pudiera llamarse una 'acción', que no toda excusa es apta para todo verbo —sino muy al contrario; y esto nos proporciona un medio de introducir una cierta clasificación en la vasta miscelánea de las 'acciones'. Si las clasificamos de acuerdo con la selección particular de fallos de los que cada una es susceptible, esto les asignaría sus lugares en algún grupo o grupos familiares de acciones, o en algún modelo de la maquinaria del actuar.

De este modo, el estudio filosófico de la conducta puede partir de un nuevo comienzo positivo. Pero de paso, y más negativamente, una serie de meollos o errores tradicionales en este campo pueden ser resueltos o eliminados. El primero de todos estos es el problema de la Libertad. Aunque ha sido tradicional presentarlo como el término 'positivo' que requiere elucidación, poco se puede dudar de que decir que actuamos 'libremente' (según el uso del filósofo, que sólo está débilmente relacionado con el uso cotidiano) es decir sólo que *no* actuamos no-libremente, en uno u otro de los muchos modos heterogéneos de actuar así (bajo coacción, o algo por el estilo). Al igual que 'real', 'libre' sólo se usa para excluir la sugerencia de alguna o de todas sus antítesis admitidas. Así como 'verdad' no es el nombre de una característica de las aserciones, así 'libertad' no es el nombre de una característica de las acciones, sino el nombre de una dimensión en que se evalúan las acciones. Al examinar todos los modos en que cada acción puede no ser 'libre', *i.e.* los casos en que no vale el decir simplemente 'X hizo A', podemos esperar librarnos del problema de la Libertad. Aristóteles ha sido a menudo censurado por hablar de excusas o alegatos y pasar por alto 'el problema real'; por lo que a mí respecta, llegué por vez primera a interesarme por las excusas cuando comencé a ver la injusticia de esta acusación.

Hay mucho que decir en favor de la opinión de que, tradición filosófica aparte, la Responsabilidad sería un candidato mejor para el papel asignado aquí a la Libertad. Si el lenguaje ordinario ha de ser nuestra guía, es para eludir una responsabilidad, o una plena responsabilidad, para lo que más a menudo damos excusas, y yo mismo he usado la palabra de este modo anteriormente. Pero de hecho 'responsabilidad' tampoco parece realmente adecuada en todos los casos; yo no eludo exactamente la responsabilidad cuando alego torpeza o falta de tacto, ni, a menudo, cuando ale-

go que lo hice sólo involuntariamente o de mala gana, y menos aún si alego que no tenía otra opción en aquellas circunstancias; en este caso fui forzado y tengo una excusa (o justificación), aunque puede que acepte la responsabilidad. Puede que, entonces, se necesiten al menos dos términos clave, Libertad y Responsabilidad; la relación entre ellos no está clara y puede esperarse que la investigación de las excusas contribuya a su clarificación [3].

Y ya es bastante, pues, por lo que respecta a las formas en que el estudio de las excusas puede arrojar luz sobre la ética. Pero hay también razones por las cuales se trata de un tema atractivo metodológicamente, al menos si vamos a proceder a partir del 'lenguaje ordinario', es decir, del examen de *qué diríamos cuándo,* y también por qué y qué significaríamos con ello. Quizá este método, al menos como *uno* de los métodos filosóficos, apenas requiera justificación en la actualidad —es muy evidente que hay oro en aquellas colinas; más oportuna sería una advertencia del cuidado y la minuciosidad que se necesitan para no caer en descrédito—. Lo justificaré, sin embargo, muy brevemente.

En primer lugar, las palabras son nuestras herramientas, y, como mínimo, debiéramos usar herramientas pulidas: debiéramos saber qué significamos y qué no, y debemos estar prevenidos contra las trampas que el lenguaje nos tiende. En segundo lugar, las palabras no son (excepto en su propio pequeño rincón) hechos o cosas: necesitamos por tanto arrancarlas del mundo, mantenerlas aparte de y frente a él, de modo que podamos darnos cuenta de sus inadecuaciones y arbitrariedades, y podamos remirar el mundo sin anteojos. En tercer lugar, y lo que es más esperanzador, nuestro común *stock* de palabras incorpora todas las distinciones que los hombres han hallado conveniente hacer, y las conexiones que han hallado conveniente establecer, durante la vida de muchas generaciones; seguramente es de esperar que éstas sean más numerosas, más razonables, dado que han soportado la larga prueba de la supervivencia del más apto, y más sutiles, al menos en todos los asuntos ordinarios y razonablemente prácticos, que cualesquiera que plausiblemente usted o yo excogitásemos en nuestros sillones durante una tarde —el método alternativo más socorrido.

En vista de la prevalencia del *slogan* 'lenguaje ordinario', y de nombres tales como filosofía 'analítica' o 'lingüística' o 'el análisis del lenguaje', es necesario subrayar especialmente una cosa para evitar malentendidos. Cuando examinamos qué diríamos cuándo, qué palabras usaríamos en qué situaciones, no estamos tampoco *meramente* considerando las palabras (o 'los significados', sean lo que fueren), sino también las realidades, para hablar de las cuales usamos las palabras; estamos empleando una agudizada apercepción de las palabras para agudizar nuestra percepción de, aunque no como el árbitro final de, los fenómenos. Por esta razón creo que pudiera ser mejor emplear, para este modo de hacer filosofía, un nombre menos desorientador que los dados anteriormente —por ejemplo, 'fenomenología lingüística', sólo que es un tanto rimbombante.

Usando, pues, este método es obviamente preferible investigar un campo en que el lenguaje ordinario es rico y sutil, como lo es en el urgentemente práctico asunto de las Excusas, pero no lo es en el asunto, pongamos por caso, del Tiempo. Al mismo tiempo sería preferible un campo que no esté demasiado pateado con el barro o las roderas de la filosofía tradicional, pues en este caso incluso el lenguaje 'ordinario' se habrá a menudo infectado con la jerga de las teorías extintas, y también nuestros propios prejuicios, en cuanto mantenedores o embebidos en opiniones teóricas, se introducirán muy fácil y, a menudo, insensiblemente. También en esto las Excusas componen un admirable tópico; podemos discutir al menos la torpeza, el ensimismamiento, la inconsciencia o incluso la espontaneidad, sin recordar lo que Kant pensaba, y así avanzar por etapas, incluso hasta discutir la deliberación, sin que por una vez recordemos a Aristóteles o el autocontrol sin recordar a Platón. Dando por sentado que nuestro tema es, como ya se ha defendido, de algún modo vecino de, análogo a, o pertinente para algún notorio centro de dificultad filosófica, entonces, satisfechos estos dos ulteriores requisitos, debiéramos estar seguros de qué es lo que andamos buscando: un buen terreno para *trabajo de campo* en filosofía. Aquí al fin seríamos capaces de romper el hielo, soltarnos y lograr llegar a un acuerdo sobre los descubrimientos, por pequeños que sean, y ponernos de acuerdo sobre cómo conseguir el acuerdo [4]. Cuán deseable sería que un trabajo de campo semejante se emprendiera pronto en la estética, por ejemplo; tan sólo con que pudiéramos olvidarnos por un momento de lo bello y en su lugar descendiésemos a lo delicioso y lo mugriento.

Sé que hay, o se supone que hay, obstáculos en la filosofía 'lingüística' que quienes no están muy familiarizados con ella encuentran, a veces no sin regocijo o consuelo, desanimadores. Pero con los obstáculos, como con las ortigas, lo que hay que hacer es dominarlos —y saltar por encima de ellos—. Mencionaré dos en particular, respecto de los cuales el estudio de las excusas puede que nos sirva de ánimo. El primero es el obstáculo de la Usanza Laxa (o Divergente o Alternativa); y el segundo el meollo de la Ultima Palabra. ¿Decimos todos las mismas, y sólo las mismas, cosas en las mismas situaciones? ¿No difieren las usanzas? Y: ¿Por qué habría de ser lo que todos decimos ordinariamente la única o la mejor o la definitiva manera de expresarlo? ¿Por qué habría incluso de ser verdadero?

[3] Otro caballo muy fustigado en estos mismos postes es Culpa. Al menos dos cosas parecen confundirse bajo este término. A veces cuando culpo a X de hacer A, por ejemplo de romper el jarrón, la cuestión consiste sencilla o principalmente en mi desaprobación de A, romper el jarrón, que incuestionablemente X realizó; pero a veces la cuestión consiste, más bien, sencilla o principalmente en hasta qué punto creo a X responsable de A, que incuestionablemente estuvo mal. De ahí que si alguien dice que me culpa de algo, yo puedo responderle dando una *justificación,* de manera que cese de desaprobar lo que hice, o en caso contrario dando una *excusa,* de manera que cese de tenerme, al menos enteramente y en todos los respectos, por responsable de hacerlo.

[4] Todo lo cual fue advertido y aducido por Sócrates, cuando se aplicó por vez primera a la vía de las Palabras.

Bien, las usanzas de las personas varían, y hablamos laxamente y decimos cosas distintas al parecer indistintamente. Pero ante todo, no tanto como podría pensarse. Cuando descendemos a los casos concretos, en la gran mayoría de ellos transciende que cuando habíamos pensado que era nuestro deseo decir cosas diferentes y en *la misma* situación, no era realmente así —simplemente habíamos imaginado la situación de modo *ligeramente* diferente: lo cual es muy fácil de hacer, porque naturalmente ninguna situación (y estamos ocupándonos de situaciones *imaginadas)* es jamás descrita 'completamente'—. Cuanto más imaginamos la situación con detalle, con un trasfondo de anécdota —y vale la pena emplear los medios más idiosincrásicos o, a veces, más tediosos para estimular y disciplinar nuestras pobres imaginaciones—, menos hallamos que estamos en desacuerdo respecto a lo que diríamos. No obstante, *a veces* sí que en última instancia estamos en desacuerdo: a veces tenemos que admitir que una usanza, aunque es desastrosa, no obstante es efectiva; a veces usaríamos genuinamente cualquiera o ambas de dos descripciones diferentes. Pero ¿por qué habría de desanimarnos esto? Todo lo que está ocurriendo es perfectamente explicable. Si nuestras usanzas están en desacuerdo, entonces usted usa 'X' donde yo uso 'Y', o más probablemente (y más intrigantemente) su sistema conceptual es diferente del mío, aunque muy plausiblemente es al menos igualmente consistente y utilizable; en resumen, podemos averiguar *por qué* estamos en desacuerdo —usted eligió una manera de clasificar y yo otra—. Si la usanza es laxa, podemos comprender la tentación que lleva a ella, y las distinciones que oculta; si hay descripciones 'alternativas', entonces la situación puede ser descrita o puede ser 'estructurada' de dos formas, o tal vez se trate de una situación en la que, para los propósitos del caso, las dos alternativas se reducen a la misma. Un desacuerdo en cuanto a qué diríamos no debe ser desdeñado, sino que debe ser acometido: pues su explicación difícilmente no será iluminadora. Si nos topamos con un electrón que gira al revés, se trata de un descubrimiento, de un portento que hay que investigar, no de una razón para abandonar la física; y por la misma regla de tres, un conversador genuinamente laxo o excéntrico es un raro ejemplar que debe ser apreciado.

Como práctica en el aprendizaje del manejo de este fantasma, en el aprendizaje de las *rúbricas* esenciales, difícilmente podríamos esperar hallar un ejercicio más prometedor que el estudio de las excusas. En este caso, con seguridad, se trata justamente del tipo de situación en que la gente dirá 'casi cualquier cosa', porque están muy nerviosos, o muy ansiosos de librarse de ella. 'Fue una confusión', 'Fue un accidente' —cuán fácilmente pueden *parecer* indiferentes, e incluso ser usadas conjuntamente—. Y, sin embargo, basta con una anécdota o dos para que todo el mundo no solamente esté de acuerdo en que son completamente diferentes, sino que incluso descubra por sí mismo cuál es la diferencia y lo que cada una significa [5].

[5] Usted tiene un burro, yo tengo otro, y pastan en el mismo campo. Llega el día en que le tomo manía al mío. Voy a dispararle, apunto hacia él, disparo: el animal cae en el acto. Inspecciono la víctima y encuentro para mi espanto que es *su* burro. Aparezco en su puerta con los restos y digo —¿qué? 'Mire, amigo, lo siento mucho, etc., he disparado a su burro *por accidente'?* ¿O *'por confusión'?* Por otro lado, voy a disparar a mi burro como antes, apunto hacia él, disparo —pero cuando lo hago el animal se mueve, y para mi espanto cae el suyo. De nuevo la escena a la puerta —¿qué digo? '¿Por confusión?' ¿O 'por accidente'?

Veamos ahora la Ultima Palabra. Ciertamente, el lenguaje ordinario no puede tener la pretensión de ser la última palabra, si es que existe tal cosa. Incorpora, realmente, algo mejor que la metafísica de la Edad de Piedra, a saber, como se dijo: la experiencia y la agudeza heredadas de muchas generaciones de hombres. Ahora bien, esa agudeza se ha centrado primariamente en las ocupaciones prácticas de la vida. Si una distinción funciona bien para los propósitos prácticos de la vida ordinaria (lo cual no deja de ser una hazaña, pues incluso la vida ordinaria está llena de casos difíciles), entonces es seguro que tiene que haber algo en ella, algo remarcará; aunque es bastante de esperar que no sea la mejor forma de ordenar las cosas si nuestros intereses son más amplios o más intelectuales que los ordinarios. Y además esa experiencia se ha obtenido sólo de las fuentes al alcance de los hombres corrientes a lo largo de la mayor parte de la historia civilizada; no se ha alimentado de los recursos que proporcionan el microscopio y sus sucesores. Y debe añadirse también que la superstición y el error y la fantasía de todos los géneros se han incorporado al lenguaje ordinario e incluso a veces soportan la prueba de la supervivencia (sólo que, cuando lo hacen, ¿por qué no habríamos de detectarlo?). Ciertamente, pues, el lenguaje ordinario *no* es la última palabra: en principio en todo lugar puede ser complementado y mejorado y suplantado. Pero recordemos, *es* la *primera* palabra [6].

También para este problema es fructífero el campo de las Excusas. Aquí se trata de un asunto a la vez contencioso y de importancia práctica para todo el mundo, de modo que el lenguaje ordinario está listo; pero también ha tenido sobre sus espaldas una gran pulga picándolo, bajo la forma del Derecho, y ambos también han atraído posteriormente la atención de todavía otra pulga, y al menos una que crece saludablemente, bajo la forma de la psicología. En el derecho una constante corriente de casos reales, más novedosos y más tortuosos que los que la mera imaginación pudiera inventar, son aducidos *para decisión* —esto es, debe de algún modo encontrarse fórmulas para hacer el sumario—. De ahí que sea necesario en primer lugar ser cuidadoso con, pero también ser brutal con, torturar, falsificar y prevalecer sobre, el lenguaje ordinario; no podemos aquí eludir u olvidarnos de todo el asunto. (En la vida corriente dejamos a un lado los rompederos de cabeza que surgen respecto al tiempo, pero no podemos hacer esto indefinidamente en física.) La psicología suscita igualmente casos novedosos, pero también desarrolla métodos nuevos para someter los fenómenos a observación y estudio; además, a diferencia del derecho, tiene

[6] Y olvidémonos, por una vez y por un momento, de esa otra curiosa pregunta: '¿Es verdadero?' ¿Podemos?

un interés imparcial por la totalidad de ellos y no se ve apremiada para llegar a una decisión. De ahí su propia necesidad especial y constante de complementar, revisar y suplantar las clasificaciones tanto de la vida común como del derecho. Tenemos, pues, amplio material para practicar en el aprendizaje del manejo del fantasma de la Ultima Palabra, siempre que deba ser manejado.

Supongamos, entonces, que nos ponemos a investigar las excusas, ¿cuáles son los métodos y recursos disponibles inicialmente? Nuestro objetivo es imaginar las variedades de situación en que damos excusas, y examinar las expresiones empleadas al darlas. Si tenemos una imaginación viva, junto con, tal vez, una amplia experiencia de negligencias, llegaremos lejos, sólo que necesitamos sistema; no sé cuántos de ustedes llevan una lista de los tipos de burla que hacen de sí mismos. Es aconsejable hacer uso de ayudas sistemáticas, de las que parece que habría al menos tres. Las mencionaré aquí por orden de disponibilidad para el lego.

Primero podemos usar el diccionario —uno muy conciso valdrá, pero el uso debe ser *amplio*—. Dos métodos parecen sugerirse, ambos un poco tediosos, pero que compensan. Uno consiste en leer el libro de arriba a abajo, anotando todas las palabras que parecen relevantes; esto no lleva tanto tiempo como pudiera suponerse. El otro consiste en partir de una más bien extensa selección de términos obviamente relevantes y consultar en el diccionario cada uno; se encontrará que, en las explicaciones de los diversos significados de cada uno, figura un sorprendente número de términos distintos que son pertinentes, aunque, por cierto, no frecuentemente sinónimos. Luego miramos cada uno de *éstos,* echando más en nuestra bolsa a partir de las 'definiciones' dadas en cada caso; y cuando hemos continuado haciéndolo durante un rato, se encontrará generalmente que el círculo familiar empieza a cerrarse, hasta que finalmente queda completo y nos topamos sólo con repeticiones. Este método tiene la ventaja de agrupar los términos en racimos apropiados —pero naturalmente mucho dependerá de la exhaustividad de nuestra selección inicial.

Trabajando el diccionario es interesante hallar que un gran porcentaje de los términos conectados con excusas resultan ser *adverbios,* un tipo de palabra que no ha gozado de una parte tan grande de la luz de los focos filosóficos como el nombre, sustantivo o adjetivo, y el verbo; esto es natural porque, como se dijo, el tenor de muchas excusas consiste en que yo lo hice, pero sólo *en cierto modo,* no tan lisa y llanamente como se dijo —*i.e.* el verbo necesita un modificador—. Además de adverbios, con todo, hay otras palabras de todos los tipos, incluyendo numerosos nombres abstractos, 'malentendido', 'accidente', 'propósito' y otros parecidos, y también unos cuantos verbos que a menudo ocupan posiciones clave para la agrupación de las excusas en clases a un nivel superior ('no poder evitar', 'no pretender', 'no darse cuenta', o también 'pretender', 'intentar'). En conexión con los nombres es importante otra clase de palabras descuidada, concretamente la de las preposiciones. No solamente importa considerablemente qué

preposición, a menudo de entre varias, se está usando con un sustantivo determinado, sino que además las preposiciones merecen un estudio por sí mismas. Pues surge la pregunta: ¿Por qué los nombres de un grupo están gobernados por 'bajo', los de otro por 'en', los de otros todavía por 'por' o 'de' o 'desde' o 'según' o 'con', etc.? Sería frustrante el que resultase que no hay ninguna buena razón para tales agrupamientos.

Nuestro segundo libro de fuentes será, como es natural, el derecho. Nos proporcionará una inmensa miscelánea de casos adversos y también una útil lista de alegatos admitidos, junto con una buena cantidad de análisis agudos de ambos. Nadie que utilice esta fuente dudará por mucho tiempo, creo, que el derecho consuetudinario, y en particular el derecho judicial, es el almacén más rico; el penal y el administrativo proporcionan algunas adiciones especiales propias, pero el judicial es por completo el más exhaustivo y el más flexible. Pero incluso aquí, y más aún en una rama tan vieja y endurecida del derecho como es la de lo penal, se necesita tener mucha precaución con los argumentos de los abogados y con los dictámenes de los jueces; por muy agudos que sean, siempre ha de recordarse que, en los juicios

1) hay el prevalente requisito de que se llegue a una decisión, y a una decisión relativamente en blanco o negro —culpable o no culpable— en favor del fiscal o del defensor;
2) hay el requisito general de que la acusación o acción y los alegatos se sometan a una u otra de las figuras y procedimientos que han llegado en el curso de la historia a ser aceptados por los Tribunales. Estas, aunque bastante numerosas, son aún pocas y estereotipadas en comparación con las acusaciones y defensas de la vida cotidiana. Además hay querellas de muchos tipos que caen por debajo del derecho, por ser demasiado triviales, o se escapan a él, por ser puramente morales —por ejemplo, la falta de consideración;
3) hay el requisito general de que argumentemos desde y nos atengamos a precedentes. El valor de esto en el derecho es incuestionable, pero puede ciertamente llevar a distorsiones de las creencias y expresiones ordinarias.

Por razones como éstas, que es obvio que están íntimamente conectadas y que se originan en la naturaleza y función del derecho, los profesionales de la abogacía y los juristas no son en modo alguno tan cuidadosos como pudieran al dar a nuestras expresiones ordinarias sus significados y aplicaciones ordinarios. Hay procedimientos especiales para alegar y eludir, ampliando y metiendo en una camisa de fuerza, además de la invención de términos técnicos, o de sentidos técnicos para términos comunes. Sin embargo, es una perpetua y saludable sorpresa descubrir cuánto se puede aprender del derecho; y debe añadirse que si una distinción hecha es sensata,

aunque todavía no admitida por el derecho, puede confiarse en que un abogado tome nota de ella, pues puede ser peligroso que no lo haga —si no lo hace él, puede hacerlo su oponente.

Finalmente, el tercer libro de fuentes es la psicología, con la que incluyo estudios como los de antropología y comportamiento animal. Aquí hablo con más excitación incluso que en el caso del Derecho. Pero al menos una cosa es clara, y es que aquí se registran y clasifican algunas variedades de conducta, algunas formas de actuar o algunas explicaciones de la realización de acciones que no han sido observadas o nombradas por los hombres corrientes ni santificadas por el lenguaje ordinario, aunque acaso frecuentemente lo hubieran sido si hubiesen tenido más importancia práctica. Hay un peligro real de despreciar la 'jerga' de la psicología, al menos cuando empieza a complementar, y al menos a veces cuando empieza a suplantar, el lenguaje de la vida común.

Con estas fuentes, y con ayuda de la imaginación, difícil será que no podamos llegar a los significados de un amplio número de expresiones y a la comprensión y clasificación de un amplio número de 'acciones'. Entonces caeremos muy claramente en la cuenta de que, antes, sólo hicimos uso de explicaciones *ad hoc*. Añadiría que la definición, la definición explicativa, debiera ocupar un destacado lugar entre nuestros objetivos; no basta con demostrar lo listos que somos mostrando qué oscuro es todo. Sé también que se ha dicho que la claridad no basta; pero acaso sea el momento de ocuparnos de esto cuando estemos a una distancia razonable de alcanzar claridad en algún asunto.

Y basta ya de charla. Quedan por hacer unas cuantas observaciones, y lamento que no sea en un orden muy coherente, sobre los tipos de resultados significativos que pueden obtenerse y sobre las lecciones más generales que pueden extraerse del estudio de las Excusas.

1. *No hay modificación sin aberración.* Cuando se enuncia que X hizo A, existe la tentación de suponer que dada alguna, en realidad acaso *cualquier,* expresión que modifique el verbo estamos autorizados a insertar ya sea esta expresión o su opuesta o negación en nuestro enunciado; es decir, estamos autorizados a preguntar, típicamente, '¿Hizo X A Mmente o no Mmente?' (por ejemplo, '¿Asesinó X a Y voluntariamente o involuntariamente?'), y a responder lo uno o lo otro. O, como mínimo, se supone que si X hizo A debe haber al menos *una* expresión modificadora que podríamos, justificable e informativamente, insertar junto con el verbo. En la gran mayoría de los casos del uso de la gran mayoría de los verbos ('asesinar' quizá no pertenezca a la mayoría) tales suposiciones son completamente injustificadas. La economía natural del lenguaje prescribe que en el caso *standard* cubierto por cualquier verbo normal —quizá no un verbo ominoso como 'asesinar', sino un verbo como 'comer', 'chutar' o 'jugar al *croquet*'— no se requiere, ni siquiera es permisible, ninguna expresión modificadora. Sólo si hacemos la acción nombrada en algún modo o circunstancias *especiales,* diferentes de aquéllas en las que tal acto se hace naturalmente (y por cierto tanto lo normal como lo anormal difieren según de qué verbo en particular se trate), es de rigor, o siquiera adecuada, una expresión modificadora. Me siento en mi silla del modo normal —no estoy embotado o influido por amenazas o cosas parecidas: en este caso, no valdrá decir ni que me senté en ella intencionadamente ni que no me senté en ella intencionadamente [7], ni tampoco que me senté en ella automáticamente o por hábito o lo que se quiera. Es hora de acostarse, estoy solo, bostezo: pero no bostezo involuntariamente (¡o voluntariamente!), ni tampoco deliberadamente. Bostezar de alguna de estas formas peculiares no es exactamente sólo bostezar.

2. *Limitación de la aplicación.* Las expresiones que modifican a los verbos, típicamente los adverbios, tienen áreas limitadas de aplicación. Es decir, dado cualquier adverbio de excusa, como 'inadvertidamente' o 'espontáneamente' o 'impulsivamente', se encontrará que no tiene sentido unirlo a todos y cada uno de los verbos de 'acción' en todos y cada uno de los contextos; en realidad se aplica frecuentemente sólo a un área comparativamente limitada de tales verbos. Le llamó la atención algo en la cara estirada del chaval y le arrojó un ladrillo —'¿espontáneamente?'—. El interés reside entonces en descubrir por qué algunas acciones pueden ser excusadas de una manera particular, pero no otras, quizá particularmente la última [8]. Esto elucidará ampliamente el significado de la excusa, y al mismo tiempo iluminará las características típicas del grupo de 'acciones' que diferencia; muy a menudo también arrojará luz sobre algunos detalles de la maquinaria de la 'acción' en general (véase 4), o sobre nuestros *standards* de conducta aceptable (véase 5). Es especialmente importante en el caso de algunos de los términos más socorridos por filósofos o juristas darse cuenta de que al menos en el habla ordinaria (prescindiendo de filtraciones de jerga) no se usan tan universalmente ni tan dicotómicamente. Por ejemplo, tomemos 'voluntariamente' e 'involuntariamente': podemos alistarnos en el ejército o hacer una donación voluntariamente, podemos tener hipo o hacer un pequeño gesto involuntariamente, y cuanto más consideramos otras acciones de las que podría decirse con naturalidad que las hacemos de alguna de las dos maneras, más circunscritas y diferentes entre sí se vuelven las dos clases, hasta que incluso llegamos a dudar de si hay *algún* verbo para el que ambos adverbios sean igualmente válidos. Tal vez haya alguno; pero al menos cuando podemos creer que hemos encontrado uno se trata de una ilusión, de una aparente excepción que en realidad confirma la regla. Tal vez pueda 'romper un jarrón' voluntariamente, *si* lo hago, pongamos por

[7] *Caveat* o barrera: naturalmente podemos decir 'Yo *no* me siento en ella «intencionadamente»' como una forma de rechazar sencillamente la sugerencia de que me senté en ella intencionadamente.

[8] Pues a veces no somos tan cuidadosos observando lo que *no podemos* decir como lo que sí podemos, aunque lo primero es bastante regularmente lo más revelador.

caso, como un acto de propio empobrecimiento; y tal vez pueda romper otro involuntariamente, *si,* pongamos por caso, hago un movimiento involuntario que lo rompa. Aquí, obviamente, los dos actos descritos ambos como 'romper un jarrón' son en realidad muy diferentes, y el uno es semejante a actos típicos de la clase 'voluntaria', mientras que el otro a actos típicos de la clase 'involuntaria'.

3. *La importancia de las Negaciones y Opuestos.* 'Voluntariamente' e 'involuntariamente', pues, no se oponen de la manera obvia en que se interpreta que lo hacen en filosofía o jurisprudencia. El 'opuesto', o mejor 'opuestos', de 'voluntariamente' podría ser 'bajo coerción' de algún tipo, coacción u obligación o influencia [9]; el opuesto de 'involuntariamente' podría ser 'deliberadamente' o 'a propósito' o cosas por el estilo. Estas divergencias en los opuestos indican que 'voluntariamente' e 'involuntariamente', a pesar de su aparente conexión, son grillos de grilleras muy diferentes. En general compensará el no tomar nada por asentado o como obvio por lo que se refiere a negaciones y opuestos. No compensa dar por supuesto que una palabra debe tener algún opuesto, o un opuesto, ya sea una palabra 'positiva' como 'premeditadamente' o una palabra 'negativa' como 'inadvertidamente'. Debiéramos más bien formularnos preguntas tales como por qué no hay un uso para el adverbio 'advertidamente'. Pues ante todo no valdrá el dar por supuesto que la palabra 'positiva' debe ser la que en todo lugar lleve los pantalones; es bastante común que la palabra (aparentemente) 'negativa' señale la (positiva) anormalidad, mientras que la palabra 'positiva', *sí* existe, sirva meramente para excluir la sugerencia de esa anormalidad. Es bastante natural, en vista de lo que se dijo más arriba en 1), que la palabra 'positiva' no se encuentre en absoluto en algunos casos. Yo hago un acto A_1 (pongamos por caso, aplastar un caracol) *inadvertidamente* si, en el curso de la ejecución por medio de las partes de mi cuerpo de algún acto distinto A_2 (pongamos por caso, al caminar por el paseo), no ejercito una supervisión tan meticulosa de los cursos de estos movimientos como la que habría sido necesaria para asegurar que ellos no produjesen el evento adverso (aquí el impacto sobre el caracol) [10]. Al aducir que A_1 ha sido inadvertido lo colocamos donde sugerimos que es su lugar, en este nivel especial, en una clase de sucesos incidentales que deben ocurrir al hacer cual-

[9] Pero recuérdese que cuando firmo un cheque de la manera normal, *no* lo hago o 'voluntariamente', o 'bajo coerción'.

[10] O análogamente: realizo un acto A_1 (pongamos por caso, divulgo mi edad, o sugiero que usted es un mentiroso), *inadvertidamente* si, en el curso de la ejecución, mediante el uso de algún medio de comunicación, de algún acto distinto A_2 (pongamos, recordar mi servicio militar) no ejercitó una supervisión de la elección y ordenación de los signos tan meticulosa como hubiera sido necesario para asegurar el que... Es interesante advertir que estos adverbios llevan doble vida, una en conexión con acciones físicas ('hacer') y la otra en conexión con actos de comunicación ('decir'), o a veces también en conexión con actos de 'pensamiento' ('supuesto inadvertidamente').

quier acto físico. Para sacar el acto de su clase necesitamos y poseemos la expresión 'no... inadvertidamente'; 'advertidamente', si se empleara para este propósito, sugeriría que, si el acto no fue hecho inadvertidamente, entonces debe haber sido hecho dándome cuenta de lo que estaba haciendo, lo cual está lejos de ser necesariamente el caso (por ejemplo, si lo hice absortamente), o al menos que hay *algo* en común en los modos de realizar todos los actos no hechos inadvertidamente, lo cual no es el caso. De nuevo, no hay ningún uso de 'advertidamente' que esté al *mismo* nivel que 'inadvertidamente'; al alcanzarle la mantequilla no tropiezo con el tarro de la nata, aunque sí que (inadvertidamente) tropiezo con la taza de té —no obstante yo no sorteo el tarro de la nata *advertidamente:* pues a este nivel, por debajo de la supervisión detallada, *cualquier cosa* que hagamos es, si se quiere, inadvertida, aunque sólo la llamamos así, y en realidad sólo llamamos así algo que hemos hecho, si hay algo adverso en ello.

Un punto ulterior de interés al estudiar los llamados términos 'negativos' es el modo de su formación. ¿Por qué se forman las palabras de un grupo con *in-,* las de otro con *des-* ('descuido', 'desliz', 'desprevención', etc.), y las de otro con *mal-* ('malentendido', 'malogrado', 'malintencionado', etc.)? ¿Por qué *des*cuidadamente pero en cambio *in*atentamente? * Tal vez cuidado y atención, tan a menudo ligados, sean más bien diferentes. Aquí hay remuneradores ejercicios.

4. *La maquinaria de la acción.* Las expresiones adverbiales no solamente diferencian clases de acciones, sino que también diferencian el detalle interno de la maquinaria de la realización de acciones, o los departamentos en que está organizada la empresa de hacer acciones. Está, por ejemplo, el estadio en el que tenemos efectivamente que *llevar a cabo* cierta acción en la que nos embarcamos —quizá tengamos que hacer determinados movimientos corporales o que soltar un discurso—. En el curso de la *realización* efectiva de estas cosas (de entretejerlas) tenemos que prestar (cierta) atención a lo que estamos haciendo y que tomar (ciertas) precauciones para cuidarnos de (posibles) peligros; puede que necesitemos hacer uso del juicio o del tacto; debamos ejercer un control suficiente de nuestras partes del cuerpo, etc. La inatención, el descuido, los errores de juicio, la falta de tacto, la torpeza, todos éstos y otros son males (con excusas acompañantes) que afectan a un estadio específico de la maquinaria de la acción, el estadio *ejecutivo,* el estadio en que la *estropeamos.* Pero hay también otros muchos departamentos en la empresa, cada uno de los cuales tiene que ser delimitado y acotado mediante su racimo de verbos y adverbios apropiados. Obviamente hay departamentos de información y planificación, de decisión y resolución, etc.; pero mencionaré uno en particular, muy frecuentemente

* El texto original reza: «Why are the words in one group formed with *un-* or *in-,* those in another with *-less* ('aimless', 'reckless', 'heedless', &c.), and those in another with *mis-* ('mistake', 'misconception', 'misjudgement', &c.)? Why care*less*ly but *in*attentively?» *(N. del T.)*

pasado por alto, en el que abundan dificultades y excusas. Nos ocurre, en la vida militar, que hemos obtenido excelente información, estamos también en consciente posesión de excelentes principios (las cinco reglas de oro para lograr victorias), y sin embargo damos con un plan de acción que lleva al desastre. Una forma en que esto puede ocurrir es por un fallo en el estadio de la *apreciación* de la situación, es decir, en el estadio en que necesitamos modelar nuestra excelente información de tal forma, bajo tales encabezamientos y con tales contrapesos, que nuestros igualmente excelentes principios puedan serle aplicados apropiadamente, de manera que den la respuesta correcta [11]. Así también en la vida real, o, mejor dicho, civil, en los asuntos morales o prácticos, podemos conocer los hechos y sin embargo considerarlos errónea o distorsionadamente, o no apreciar o darnos plenamente cuenta de algo, o incluso ser víctimas de una completa concepción errónea. Muchas expresiones de excusa indican un fallo en este estadio particularmente engañoso: incluso el descuido, la falta de consideración, la falta de imaginación, sean tal vez menos de lo que podría suponerse cuestiones de fallo de la información o de la planificación, y más cuestiones de fallo en la apreciación de la situación. Un curso de E. M. Forster y ya vemos las cosas de manera diferente; no obstante a caso no sepamos más ni seamos más listos.

5. *Patrones de inaceptabilidad.* Es característico de las excusas el ser 'inaceptables': dada, supongo, casi cualquier excusa, habrá casos de tal género o de tal gravedad que 'no la aceptaremos'. Es interesante detectar los patrones y códigos que invocamos entonces. La amplitud de la supervisión que ejercitamos sobre la ejecución de cualquier acto nunca puede ser totalmente ilimitada y usualmente se espera que caiga dentro de límites más o menos definidos ('el debido cuidado y atención') en el caso de actos de algún tipo general, aunque por cierto establecemos límites muy diferentes en casos diferentes. Podemos alegar que pisamos el caracol inadvertidamente: pero no a un niño —debes mirar dónde pones los pies—. Por cierto, *fue (realmente),* si tú quieres, inadvertencia; pero esa palabra constituye un alegato que no va a ser admitido, a causa de los patrones—. Y si intentas colarla, estarás suscribiendo unos patrones tan horribles que el remedio es peor que la enfermedad. O también establecemos patrones diferentes, y aceptaremos excusas diferentes, en el caso de actos que están gobernados por reglas, como deletrear, y de los que esperamos que se hagan con absoluta corrección, de los que establecemos y aceptamos en el caso de acciones menos estereotipadas: un deletreo incorrecto puede ser un desliz, pero difícilmente un accidente; un batidor herido en el brazo puede ser un accidente, pero difícilmente un desliz.

[11] Sabemos perfectamente cómo resolver ecuaciones de segundo grado; conocemos todos los hechos necesarios sobre tuberías, cisternas, horas y sondas: sin embargo, obtenemos la respuesta '3^3 hombres'. No hemos logrado encajar los hechos en forma matemática.

6. *Combinación, disociación y complicación.* La creencia en opuestos y dicotomías aviva, entre otras cosas, una ceguera para las combinaciones y disociaciones de adverbios que son posibles, incluso para hechos tan obvios como que podemos actuar a la vez por impulso e intencionadamente, o que podemos hacer una acción intencionadamente, pero, a pesar de todo, no deliberadamente, y menos aún a propósito. Paseamos por el acantilado, y yo siento un repentino impulso de empujarte, que sin dilación realizo: actué por impulso, no obstante, ciertamente, pretendí empujarte, y puede que incluso haya maquinado una pequeña estratagema para lograrlo; aun así no actué deliberadamente, pues no me (paré a preguntarme) pregunté si hacerlo o no.

Vale la pena, también, tener presente la regla general de que no debe esperarse que encontremos etiquetas simples para casos complicados. Si una confusión tiene como resultado un accidente, no valdrá preguntar si 'eso' fue un accidente o una confusión, o exigir una descripción más breve de 'eso'. Aquí opera la economía natural del lenguaje: si las palabras ya disponibles para casos simples bastan en combinación para describir un caso complicado, se necesitarán razones especiales antes de que una nueva palabra especial se invente para la complicación. Además, por muy bien equipado que esté nuestro lenguaje, nunca puede estar armado de antemano contra todos los casos posibles que puedan surgir y exigir descripción: el hecho es más rico que el dicho.

7. *La Corona v. Finney.* A menudo la complejidad y dificultad de un caso son considerables. Citaré el caso de *La Corona contra Finney* [12]:

Shrewsbury Assizes, 1874 — 12 Cox 625

El detenido fue acusado del homicidio de Thomas Watkins.

El detenido era celador en un manicomio. Estando al cuidado de un demente, al que estaba bañando, abrió el agua caliente en el baño y con ello lo escaldó hasta ocasionarle la muerte. Los hechos parecían ser expuestos con verdad en la declaración del detenido hecha ante el juez instructor como sigue: 'Yo había bañado a Watkins y había dejado el baño abierto. *Pretendía meterle en un baño limpio,* y le pedí a Watkins que saliera. En este momento el nuevo celador *atrajo mi atención* hacia el baño siguiente al hacerme una pregunta; y *mi atención se apartó del baño* en que estaba Watkins. Bajé mi mano para abrir el agua en el baño en el que estaba Thomas Watkins. *No pretendía abrir el agua caliente,* y *me confundí de grifo. No supe lo que había hecho hasta que* oí a Thomas Watkins gritar; y *no caí en mi equivocación hasta que vi* el vapor del agua. No se puede sacar agua en este baño cuando están sacando agua en el otro baño; pero otras veces sale a grandes chorros cuando los otros baños no se usan...'

[12] Un ejemplo favorito un tanto penoso de la clase que Hart solía dirigir conmigo en los años inmediatos después de la guerra. Las cursivas son mías.

(Se demostró que el demente estaba en suficiente posesión de sus facultades como para permitirle entender lo que se le dijo, y salir del baño.)

A. Young (por el acusado). La muerte *se produjo por accidente*. No hubo una *negligencia culpable* por parte del detenido que apoye esta acusación. Un *error culpable,* o algún grado de *negligencia culpable,* que cause la muerte, no fundamenta una acusación de homicidio; a no ser que la *negligencia* sea tan grande que resulte *temeraria. (C.* v. *Noakes.)*

J. Lush. Para hacer a una persona responsable de *abandono de sus deberes* debe haber un grado de culpabilidad que sea igual a *negligencia grave* por su parte. Si ustedes aceptan la declaración del propio detenido, no encontrarán una cantidad de negligencia tal que caiga dentro de esta definición. No todo pequeño *desliz o confusión* hace a un hombre responsable de esto. Era el deber del celador no dejar entrar agua caliente en el baño mientras el paciente estuviese en él. Según la declaración del prisionero, *él no creía que* estuviera dejando entrar el agua caliente, mientras el fallecido permanecía allí. El demente era, según hemos oído, un hombre capaz de salir por sí mismo y de entender lo que se le dijo. Se le dijo que saliera. Un nuevo celador que había llegado ese día estaba en un baño contiguo y *distrajo la atención del detenido.* Ahora bien, si el detenido, sabiendo que el hombre estaba en el baño, hubiese abierto el grifo, y abierto el agua caliente en lugar del frío, yo habría dicho que fue negligencia grave; pues debió haber mirado. Pero según su declaración le había dicho al difunto que saliese, y *pensaba que había salido.* Si creen que ello indica *descuido* grave, entonces encontrarían al detenido culpable de homicidio. Pero si lo creen *inadvertencia* que no llega a culpabilidad —*i.e.* lo que se denomina propiamente un *accidente*— entonces el detenido no es responsable.

Veredicto, No culpable.

En este caso hay dos moralejas que voy a señalar:

i) Tanto el abogado como el juez hacen un uso muy libre de un amplio número de términos de excusa, usando varios como si fuesen, e incluso afirmando que son, indiferentes o equivalentes, cuando no lo son, y presentando como alternativos los que no lo son.

ii) Es constantemente difícil estar seguro de *qué* acto es el que el abogado o el juez está sugiriendo que podría ser matizado por qué expresión de excusa.

La ilustrada orientación con que concluye el juez es un paradigma de estas faltas [13]. Finney, por el contrario, pasa evidentemente por una persona

[13] Aunque él probablemente se las arregla para dar a entender sus ideas de un modo u otro. Los jueces (ingleses) parecen adquirir la habilidad de transmitir las ideas, e incluso de convencer, mediante el uso de un alquitarado anglosajón que a veces no tiene literalmente ningún significado en absoluto. Deseando distinguir el caso de disparar sobre un centinela en la creencia de que era un enemigo, como *no* un *'attempt'*, del caso de meter mano en una cartera vacía en la creencia de que contenía dinero, lo cual *es* un *'attempt'*, el juez explica que al disparar sobre el centinela *'the man is never on the thing at all'*.

que domina el lenguaje académico. Es explícito respecto de cada uno de sus actos y estados, mentales y físicos; usa diferentes, y los apropiados, adverbios en conexión con cada uno de ellos; y no hace ningún intento de reducción.

8. *Pequeñas distinciones, y grandes también.* No debería hacer falta decir que los términos de excusa no son equivalentes, y que importa cuál usamos; necesitamos distinguir la inadvertencia no solamente de (salvo lo normal) cosas tales como confusión y accidente, sino también de vecinos más cercanos tales como, por ejemplo, aberración y absorción. Imaginando casos viva y completamente debiéramos ser capaces de decidir en qué términos precisos describir, por ejemplo, la acción de la señorita Plimsoll al escribir, tan cuidadosamente, 'DAIRIO' en su delicado cuaderno nuevo: debiéramos ser capaces de distinguir entre confusión o inadvertencia completa, mera, pura y simple. Pero desgraciadamente, al menos al captar la idea, no sólo no logramos saltar estos duros obstáculos. Igualamos incluso —lo he visto hacer— 'inadvertidamente' con 'automáticamente': como si decir que yo le di un pisotón inadvertidamente significase decir que yo le di un pisotón automáticamente. O nos derrumbamos sucumbiendo a la tentación y perdiendo el control de nosotros mismos —una mala pieza, ésta, de encajar [14].

9. *La expresión exacta y su lugar en la oración.* No basta, tampoco, atender simplemente a la palabra 'clave': hay también que tomar nota de la forma completa y exacta de la expresión empleada. Al considerar las confusiones, tenemos que considerar una tras otra 'por confusión', 'debido a una confusión', 'confundidamente', 'fue una confusión el', 'hacer una confusión en o sobre o acerca de', 'estar confundido acerca de', etc.; al considerar el propósito, tenemos que considerar 'a', 'con el', 'para el', etc., además de 'con propósito', 'carente de propósito' * y demás. Estas expresiones variantes puede que funcionen de modos muy diferentes —y usualmente lo hacen, ¿por qué, si no, cargar con más de una de ellas?

Debemos también tomarnos la molestia de observar la posición precisa de una expresión adverbial en la oración. Esta indicaría, por cierto, el verbo para cuya modificación se usa; pero además de esto, la posición puede tam-

[14] Supongo que Platón, y tras él Aristóteles, nos transmitieron esta confusión, tan mala en su día y forma como la posterior y grotesca confusión de la debilidad moral con la debilidad de voluntad. Yo soy muy partidario de los helados, y sirven una tarta dividida en porciones correspondiendo una a cada una de las personas de la mesa de los profesores; siento la tentación de servirme dos porciones y lo hago, sucumbiendo así a la tentación e incluso concebiblemente (¿pero por qué necesariamente?) yendo contra mis principios. ¿Pero pierdo el control de mí mismo? ¿Lo rapiño?, ¿arrebato los bocados del plato y los devoro, indiferente a la consternación de mis colegas? Nada de eso. A menudo sucumbimos a la tentación con calma e incluso con delicadeza.

* *'purposeful'* y *'purposeless'*, respectivamente. *(N. del T.)*

bién afectar el *sentido* de la expresión, *i.e.* el modo en que modifica ese verbo. Comparemos, por ejemplo:

a_1 El torpemente pisó el caracol.
a_2 Torpemente pisó el caracol.
b_1 Pisó torpemente el caracol.
b_2 Pisó el caracol torpemente.

Aquí, en a_1 y a_2, describimos su pisotón de la creatura absolutamente como un ejemplo de torpeza, incidental, sugerimos, en su ejecución de alguna otra acción; pero en b_1 y b_2 el pisotearlo es, muy plausiblemente, su fin o plan, lo que criticamos es su ejecución de la hazaña [15]. Muchos adverbios, aunque ni con mucho todos (no, por ejemplo, 'a propósito'), se usan de estas dos formas típicamente diferentes.

10. *El estilo de la realización.* Con algunos adverbios la distinción entre los dos sentidos a los que nos referimos en el último párrafo se lleva un paso más lejos. 'Comió su sopa deliberadamente' puede significar, como 'Deliberadamente comió su sopa', que el hecho de comer su sopa fue un acto deliberado, tal vez un acto que él pensaba que molestaría a alguien, como ocurriría más comúnmente si él deliberadamente se comiese *mi* sopa, y que él decidió hacer; pero a menudo significará que él llevó a cabo la realización del acto de comer su sopa de una manera o con un *estilo* notables —pausa después de cada bocado, cuidadosa elección del punto de entrada de la cuchara, succión del bigote, etc. Es decir, significará que comió *con* deliberación en vez de *tras* deliberación. El estilo de la realización, lento y pausado, es comprensiblemente llamado 'deliberado' porque cada movimiento *tiene el aspecto típico* de un acto deliberado; pero difícilmente se está diciendo que la realización de cada movimiento *es* un acto deliberado o que él está 'literalmente' deliberando. Este caso, pues, es más extremo que el de 'torpemente', el cual sí que describe literalmente en ambos usos una manera de realizar *.

Vale la pena explorar este uso secundario cuando examinamos cualquier expresión adverbial particular; cuando claramente no existe, vale la pena preguntarnos por qué razón. A veces es muy difícil estar seguro de si existe

[15] De hecho, la mayoría de estos ejemplos *pueden* ser entendidos de la manera contraria, especialmente si nos permitimos inflexiones de voz, o comas, o contextos. a_2 podría ser una inversión poética de b_2; b_1, tal vez con comas en torno al 'torpemente', podría ser usada en vez de a_1, etc. Aún así, los dos sentidos son claramente diferenciables lo suficiente.

* *'Deliberate'* tiene en inglés dos sentidos: (1) intencionado, y (2) lento y cauto. De ahí que *'He ate his soup deliberately'* —el ejemplo de Austin— pueda entenderse con naturalidad tanto como significando que él comió su sopa tras deliberación (sentido [1]), como significando que él comió su sopa con *'deliberation', i.e.,* lenta y cautamente (sentido [2]). No estoy seguro de que 'deliberadamente' admita con naturalidad estas dos interpretaciones. Me arriesgo, no obstante, a dejarla pasar. *(N. del T.)*

o no: existe, pensaríamos, con 'descuidadamente', no existe con 'inadvertidamente', pero ¿existe o no existe con 'absortamente' o 'sin objetivo'? En algunos casos se usa una palabra emparentada con, pero distinta de, el adverbio primario para este papel especial de describir un estilo de realización: usamos 'despectivamente' de esta manera, pero nunca 'despechadamente' *.

11. *¿Qué modifica qué?* El juez en el caso *La Corona* v. *Finney,* no deja claro qué evento está siendo excusado en qué forma. 'Si creen que ello indica descuido grave, entonces... Pero si lo creen inadvertencia que no llega a culpabilidad —*i.e.* lo que se denomina propiamente un accidente—, entonces...' Aparentemente quiere decir que Finney pudo haber *abierto el grifo caliente* inadvertidamente [16]; ¿quiere decir también que el grifo pudo haber sido abierto accidentalmente, o más bien que *Watkins pudo haber sido escaldado* y matado accidentalmente? ¿Y consistió el descuido en abrir el grifo o en pensar que Watkins había salido? Muchas discusiones sobre qué excusa debiéramos usar apropiadamente surgen, porque no nos molestamos en enunciar explícitamente *qué* es lo que se está excusando.

Hacerlo es tanto más vital cuanto que, en principio, siempre tenemos la posibilidad, siguiendo diversas líneas, de describir o referirnos a 'lo que hice' de muchas maneras diferentes. Este es enteramente un tema demasiado amplio para elaborarlo aquí. Aparte de los problemas más generales y obvios del uso de términos descriptivos 'tendenciosos', hay muchos problemas especiales en el caso particular de las 'acciones'. ¿Debiéramos decir, estamos diciendo, que él tomó su dinero, o que se lo robó? ¿Que metió una pelota en un agujero, o que marcó un tanto? ¿Que dijo 'Hecho', o que aceptó una oferta? Es decir, ¿hasta qué punto los motivos, intenciones y convenciones han de formar parte de la descripción de las acciones? Y muy especialmente aquí, ¿qué es *alguna* o *una* o *la* acción? Pues generalmente podemos dividir lo que podría llamarse una acción en diversas formas diferenciadas, en diferentes *etapas* o *fases* o *estadios.* Los estadios ya han sido mencionados: podemos desmantelar la maquinaria del acto y describir (y excusar) separadamente la información, la apreciación, la planificación, la decisión, la ejecución, etc. Las fases son un tanto diferentes: podemos decir que él pintó un cuadro o llevó a cabo una campaña, o de otro modo pode-

[16] Lo que Finney dice es distinto: dice que él 'se confundió de grifo'. Este es el uso básico de 'confusión', en el que sencillamente, y no necesariamente explicablemente, tomamos el incorrecto. Finney intenta aquí explicar su confusión diciendo que su atención fue distraída. Pero supongamos que se da la orden 'Derecha' y yo giro a la izquierda; sin duda, el sargento insinuará que mi atención estaba distraída, o que no sé distinguir entre mi derecha y mi izquierda —pero no fue así y además sé hacerlo, fue una simple y pura confusión. Como sucede tan frecuentemente. Ni el sargento ni yo sugeriremos que hubo algún accidente, ni tampoco ninguna inadvertencia. Si Finney hubiese abierto el grifo caliente inadvertidamente, entonces habría sido golpeado, por ejemplo, al extender la mano para alcanzar el grifo frío: un caso diferente.

* He cambiado el ejemplo para adaptarlo al castellano. El texto inglés reza: *'we use «purposefully» in this way, but never «purposely»'. (N. del T.)*

mos decir que primero dio esta mano de pintura y luego aquélla, que primero llevó a cabo esta acción y luego aquélla. Las etapas son diferentes también: puede hacerse que un único término descriptivo de lo que hizo cubra o bien una etapa más pequeña de los eventos o bien una más larga, siendo entonces llamados los excluidos por la descripción más reducida las 'consecuencias' o 'resultados' o 'efectos' o cosas parecidas de su acto. Así, en este caso, podemos describir el acto de Finney *o bien* como abrir el grifo caliente, cosa que hizo por equivocación, con el resultado de que Watkins fue escaldado, *o* como escaldar a Watkins, cosa que *no* hizo por equivocación.

Es bien evidente que los problemas de las excusas y los de las diferentes descripciones de las acciones están por completo ligados entre sí.

12. *Estelas de etimología.* Son estas consideraciones las que nos hacen volvernos con tanta fuerza contra algunas de las más difíciles palabras de todo el cuento de las Excusas, palabras como 'resultado', 'efecto' y 'consecuencia', o también como 'intención', 'propósito' y 'motivo'. Mencionaré dos puntos del método que son, la experiencia me han convencido de ello, ayudas indispensables a estos niveles.

El uno es que una palabra nunca —bien, apenas nunca— se libera de su etimología y de su formación. A pesar de todos los cambios en y extensiones de y adiciones a sus significados, y en realidad más bien permeándolos y gobernándolos, aún persistirá la vieja idea. En un *accidente* algo sucede; por *confusión* mezclas una cosa con otra diferente; en el *error* te desvías; cuando actúas *deliberadamente* actúas después de sopesarlo (*no* después de excogitar modos y medios) *. Vale la pena preguntarnos si conocemos la etimología de 'resultado' o de 'espontáneamente', y vale la pena recordar que [en inglés] *'unwillingly'* e *'involuntarily'* provienen de fuentes muy diferentes **.

Y el segundo punto está conectado con éste. Retrocediendo en la historia de una palabra, muy a menudo al latín, llegamos muy comúnmente a figuras o *modelos* de cómo suceden o se hacen las cosas. Estos modelos puede que sean completamente sofisticados y recientes, como es tal vez el caso con 'motivo' o 'impulso', pero uno de los tipos de modelo más común y más primitivo es uno que es capaz de confundirnos por su misma naturalidad y simplicidad. Tomamos *alguna acción muy simple,* como tirar una piedra, usualmente como es hecho por y visto por uno mismo, y usamos *éste,* con los rasgos diferenciables en él, como nuestro modelo en términos

* He modificado ligeramente estos ejemplos para adaptarlos al castellano. El texto inglés reza: 'In an *accident* something befalls: by *mistake* you take the wrong one: in *error* you stray: when you act *deliberately* you act after weighing it up (*not* after thinking out ways and means).' *(N. del T.)*

** En castellano es más común que palabras de etimología idéntica, una vulgar y otra culta, se usen de modo diferente (por ejemplo, 'despectivamente' y 'despechadamente'). *(N. del T.)*

del cual hablar de otras acciones y eventos; y continuamos haciéndolo, a duras penas dándonos cuenta, aún cuando estas otras acciones son muy remotas y tal vez mucho más interesantes para nosotros por sí mismas de lo que lo fueron siempre los actos que originalmente empleamos para construir el modelo, y aun cuando el modelo está realmente distorsionando los hechos en vez de ayudándonos a observarlos. En los casos primitivos puede que logremos ver claramente las diferencias entre, pongamos por caso, 'resultados', 'efectos' y 'consecuencias', y no obstante descubrir que estas diferencias ya no son claras, y que los términos mismos ya no nos son de real utilidad, en los casos más complicados en los que hemos estado zarandeándolos más libremente. Un modelo debe ser admitido como lo que es. 'Causar', supongo, fue una noción tomada de la propia experiencia del hombre al realizar acciones simples, y el hombre primitivo interpretó todo evento en términos de este modelo: todo evento tiene una causa, es decir, todo evento es una acción hecha por alguien —si no por un hombre, entonces por un cuasi-hombre, un espíritu—. Cuando, posteriormente, se comprenden como tales los eventos que *no* son acciones, todavía decimos que deben ser 'causados', y la palabra nos tiende una trampa: pugnamos por adscribirle un significado nuevo, no antropomórfico, pero constantemente, al buscar su análisis, desenterramos e incorporamos los rasgos del antiguo modelo. Como le sucedió incluso a Hume y consecuentemente a Kant. Examinando esa palabra históricamente, bien puede que encontremos que ha sido extendida a casos que tienen por ahora una relación demasiado tenue con el caso modelo, el cual es una fuente de confusión y superstición.

Hay también otro peligro en las palabras que invocan modelos, semiolvidados o no. Debe recordarse que no hay ninguna necesidad en absoluto de que los diversos modelos usados al crear nuestro vocabulario, primitivo o reciente, deban todos encajar netamente como partes de un único y total modelo o esquema de, por ejemplo, la realización de acciones. Es posible, y en realidad sumamente probable, que nuestro surtido de modelos incluya algunos, o muchos, que se superponen, entran en conflicto o, más generalmente, son sencillamente *dispares* [17].

[17] Esto va a modo de advertencia general en filosofía. Parece que se da por sentado con demasiada ligereza que si podemos descubrir solamente los verdaderos significados de cada uno o los miembros de un racimo de términos clave, usualmente términos históricos, que usamos en algún campo particular (como, por ejemplo, 'justo', 'bueno' y demás en la moral), entonces debe trascender sin discusión que cada uno de ellos encajará en un esquema conceptual único, entrelazado y consistente. No sólo no hay ninguna razón para dar por sentado esto, sino que todas las probabilidades históricas hablan contra ello, especialmente en el caso de un lenguaje derivado de diversas civilizaciones como lo es el nuestro *. Podemos usar felizmente, y con ponderación, términos que no son tanto frontalmente incompatibles como sencillamente dispares, que no encajan ni siquiera montan. Del mismo modo que suscribimos felizmente o tenemos la gracia de dividirnos entre, ideales sencillamente dispares —¿por qué *debe* haber una amalgama concebible, la Vida Correcta del Hombre? [* Aunque el comentario se refiere al inglés, creo que no hay inconveniente en aplicarlo al castellano. *(N. del T.)*]

13. A pesar de la amplia y aguda observación de los fenómenos de la acción incorporada en el habla ordinaria, los científicos modernos han sido capaces, me parece a mí, de revelar su inadecuación en numerosos puntos, aunque sólo sea porque han tenido acceso a datos más exhaustivos y los han estudiado con un interés más universal y desapasionado que el que el hombre corriente, o incluso el jurista, ha tenido ocasión de desarrollar. Concluiré con dos ejemplos.

La observación del comportamiento animal muestra que regularmente, cuando un animal se embarca en algún patrón reconocible de conducta, pero se encuentra en su curso con un obstáculo insuperable, se aplica a una enérgica, pero completamente distinta, actividad de un género incontrolado, tal como ponerse patas arriba. Este fenómeno se llama 'conducta desplazada' y es perfectamente identificable. Si ahora, a la luz de esto, volvemos a la vida humana ordinaria, vemos que la conducta desplazada abulta muchísimo en ella; sin embargo, parece que no tenemos ninguna palabra, o al menos ninguna palabra clara y sencilla, para designarla. Si, cuando nos sentimos contrariados, nos ponemos patas arriba o pataleamos, entonces no estamos exactamente, ¡cuidado!, poniéndonos patas arriba, ¿verdad?, de la manera ordinaria, pero ¿hay alguna expresión adverbial conveniente que podamos insertar para cumplir nuestro propósito? ¿'Desesperadamente'?

Tomemos, ahora, la conducta 'compulsiva', por muy exactamente que los psicólogos la definan, el baño compulsivo, por ejemplo. Hay, por cierto, indicaciones en el habla ordinaria de que hacemos cosas de esta manera —'siento absolutamente que tengo que', 'no me sentiría a gusto a menos que lo hiciese', y otras por el estilo; pero no hay ninguna expresión adverbial satisfactoriamente predestinada para ello, como lo está 'compulsivamente'—. Esto es bastante comprensible, dado que la conducta compulsiva, al igual que la conducta desplazada, en general no será de gran importancia práctica.

Aquí dejo y encomiendo el tema a ustedes.

CAPÍTULO 9

Sis y puedes [1] *

¿Son los *puedes* constitucionalmente hipotéticos? Es decir, ¿siempre que decimos que podemos hacer algo, o que pudimos hacer algo, o que pudimos haber hecho algo, hay un *si* a la vista —tal vez suprimido, pero que debe sin embargo aparecer cuando expresamos la oración sin omisión o cuando damos una explicación de su significado?

Además, si y cuando *hay* una cláusula-*si* añadida a una cláusula principal que contiene un *puede* o *pudo* o *pudo haber* **, ¿qué tipo de *si* es? ¿Cuál es el significado del *si,* o cuál es el efecto o el objeto de combinar esta cláusula-*si* con la cláusula principal?

Estas son amplias preguntas a las que los filósofos, entre ellos algunos de los que yo más admiro, han dado pequeñas respuestas; y son dos de esas respuestas, dadas recientemente por filósofos ingleses, las que me propongo considerar. Ambas, creo yo, son equivocadas, pero algo se aprenderá examinándolas. En filosofía hay muchas confusiones que no es ninguna desgracia haber cometido; cometer una confusión que sirve de fuente y suministra una base, lejos de ser fácil, exige una *(una)* forma de genio filosófico [2].

Muchos de ustedes habrán leído un breve pero justamente admirado libro escrito por el profesor G. E. Moore de Cambridge que se llama sim-

[1] Reimpreso de las *Proceedings of the British Academy,* 1956, por cortesía del editor.

[2] Platón, Descartes y Leibniz tuvieron todos esta forma de genio, además de otros naturalmente.

* En el presente artículo —titulado *'Ifs and Cans'*— Austin estudia la gramática lógica de una serie de verbos auxiliares ingleses, tales como *can* —y *could*—, *shall* —y *should*—, *will* —y *would*—, *may* —y *might*—. La disparidad entre el inglés y el castellano con respecto a la conjugación verbal hace que resulte sumamente difícil traducir sus observaciones. Como es sabido, el inglés suple la carencia de una conjugación verbal tan compleja como la castellana con el empleo de numerosos verbos auxiliares. Para asegurar al lector un mínimo de inteligibilidad, y aún a riesgo de fatigarle, he considerado conveniente indicar a pie de página cada una de las expresiones clave inglesas, de manera que pueda conocer en todo momento la expresión original de la que se trata y la traducción elegida. *(N. del T.)*

** *can, could* y *could have. (N. del T.)*

plemente *Ethics*. En él hay un punto en el que Moore, que está ocupado discutiendo lo Justo y lo Injusto, dice que para discutir si un acto que ha sido realizado fue justo o injusto estamos obligados a discutir lo que la persona en cuestión *pudo haber* hecho en lugar de lo que de hecho hizo. Y esto, cree él, puede que nos lleve a enredarnos en el, llamado, problema del Libre Albedrío; porque, aunque pocos negarían, al menos expresamente, que un hombre pudo haber hecho algo distinto de lo que efectivamente hizo *si él lo hubiese elegido*, muchas personas negarían que él *pudo* haber hecho (absolutamente) cualquier otra cosa. De ahí que Moore se vea llevado a preguntar si es siempre cierto, y si lo es en qué sentido, que un hombre pudo haber hecho algo distinto de lo que efectivamente hizo. Y es de su respuesta a esta pregunta, no de sus posiciones con respecto a los significados de *justo* e *injusto* o con respecto al problema del Libre Albedrío, de la que nos ocupamos.

Con su acostumbrada sensatez Moore comienza por insistir en que hay al menos *un* sentido apropiado en el que podemos decir que un hombre puede hacer algo que no hace o pudo haber hecho algo que no hizo —aun cuando tal vez puede que haya *otros* sentidos de *puede* y *pudo haber* en los que no podemos decir tales cosas. Este sentido lo ilustra con la oración 'Yo pude haber andado una milla en veinte minutos esta mañana, pero ciertamente no pude haber recorridos dos millas en cinco minutos'; debemos entender que de hecho el hablante no hizo ninguna de las dos cosas mencionadas, pero esto no nos impide en modo alguno hacer la distinción muy común y necesaria entre actos irrealizados que pudimos haber hecho y actos irrealizados que no pudimos haber hecho. De modo que es seguro que, al menos en *algún* sentido, a menudo pudimos haber hecho cosas que no hicimos de hecho.

¿Por qué entonces, continúa Moore preguntando, trataría alguien de negar esto? Y contesta que la gente lo hace (podemos llamarlos 'deterministas') porque sostienen que todo lo que sucede tiene una *causa* que lo precede, lo cual es tanto como decir que una vez que la causa ha ocurrido, la cosa en cuestión está *obligada* a ocurrir y *nada* distinto *podía* jamás haber ocurrido en su lugar.

Sin embargo, al examinar después el ejemplo de la milla en veinte minutos, Moore aduce que hay muchas razones para pensar que 'pude haber' en esos casos significa simplemente 'pude haber *si* lo hubiese elegido', o, como quizá sea mejor decir a fin de evitar una posible complicación (éstas son las palabras de Moore), significa simplemente '*habría* * si lo hubiese elegido'. Y si esto *es* todo lo que significa, entonces no hay después de todo ningún conflicto entre nuestra convicción de que a menudo pudimos haber, en este sentido, hecho cosas que efectivamente no hicimos y la teoría del determinista; pues ciertamente él mismo sostiene que frecuentemente, y quizá incluso siempre, yo habría hecho algo diferente de lo

* *Should have. (N. del T.)*

que hice *si hubiese elegido* hacer esa cosa diferente, dado que mi diferente elección constituiría un cambio en los antecedentes causales de mi acto subsecuente, el cual, por tanto, según su teoría, sería naturalmente diferente. Por tanto, si el determinista a pesar de ello asevera que en *algún* sentido de 'pude haber' yo *no* pude jamás haber hecho algo diferente de lo que efectivamente hice, éste debe sencillamente ser un segundo sentido [3] de 'pude haber' diferente del que tiene en el ejemplo de la milla en veinte minutos.

En el resto del capítulo, Moore aduce que muy posiblemente su primer sentido de 'pude haber', en el que significa simplemente 'pude haber o habría si lo hubiese elegido', es todo lo que necesitamos para satisfacer nuestras ansias de Libre Albedrío, o al menos lo es si se junta de algún modo con todavía un tercer sentido de 'pude haber' en cuyo sentido 'Pude haber hecho algo diferente' significa 'Podría *, con todo lo que cualquiera podía saber con seguridad de antemano, haber hecho algo diferente'. Este tercer tipo de 'pude haber' podría, creo yo, defenderse que es un vulgarismo en el que 'pude' se usa incorrectamente por 'podría'; pero en cualquier caso no nos ocuparemos de él aquí.

En el resultado final, pues, Moore nos deja con sólo un sentido importante en el que puede decirse que yo pude haber hecho algo que no hice; no está convencido de que cualquier otro sentido sea necesario, ni tiene ninguna idea clara acerca de cuál sería ese otro sentido; y está convencido de que, según su interpretación de 'pude haber', incluso el determinista puede, y en realidad debe, decir que yo pude muy a menudo haber hecho cosas que no hice. Resumiendo sus sugerencias (no las presenta con completa convicción) una vez más:

1. 'Pude haber' significa simplemente 'pude haber si lo hubiese elegido'.
2. Podemos sustituir 'pude haber si lo hubiese elegido' por 'habría si lo hubiese elegido'.
3. Las cláusulas-*si* en estas expresiones enuncian la condición causal de la que se hubiera seguido que pude haber hecho o habría hecho la cosa diferente de la que efectivamente hice.

Moore no enuncia este tercer punto expresamente; pero parece claro, en vista de las conexiones que alega entre su interpretación de 'pude haber' y la teoría determinista, que lo creyó, presumiblemente considerándolo obvio.

Hay entonces tres preguntas que formular:

1. ¿'Pude haber si lo hubiese elegido' significa lo mismo, en general o siempre, que 'habría si lo hubiese elegido'?

[3] Acerca del cual Moore no tiene más que decirnos.

* *might. (N. del T.)*

2. ¿En alguna de estas expresiones es el *si* el *si* de condición causal?
3. En las oraciones que tienen *puedo* o *pude haber* como verbo principal, ¿estamos obligados o autorizados a añadir siempre una cláusula-*si,* y en particular la cláusula 'si lo hubiese elegido'?

Me parece que la respuesta en cada caso es No.

1. Cualquiera, seguramente, admitiría que en general *pude* es muy diferente en realidad de *hubiere* o *hubiera*[4] *. Lo que un hombre *pudo* hacer no es en absoluto lo mismo que lo que él *haría* **: quizá pudo dispararte si estabas a tiro, pero esto no es ni mucho menos decir que lo habría hecho. Y me parece claro, en nuestro ejemplo considerado, que 'Pude haber recorrido una milla si lo hubiese elegido' y 'Habría recorrido una milla si lo hubiese elegido' significan cosas enteramente diferentes, aunque desgraciadamente no es tan claro lo que significa cualquiera de ellas, especialmente la última. 'Habría recorrido una milla en veinte minutos esta mañana si lo hubiese elegido' me parece un inusual, por no decir extraño, ejemplo de castellano ***; pero si tuviese que interpretarla, consideraría que significa lo mismo que 'Si hubiese elegido recorrer una milla en veinte minutos esta mañana, lo habría (tan alegremente) hecho', es decir, sería una aserción de mi firmeza de carácter para llevar a cabo mis decisiones (una aserción que, sin embargo, se hace de modo más natural con la cláusula-*si* precediendo la cláusula principal). Ciertamente yo no entendería que significa que si he hecho una determinada elección el hacer esa elección habría causado el que yo haga algo. Pero sea cual fuere la forma en que la entendemos, es enteramente diferente de '*Pude* haber andado una milla en veinte minutos esta mañana si lo hubiese elegido', la cual seguramente que dice algo más bien sobre mis oportunidades o poderes. Moore, desgraciadamente, no explica por qué cree que estamos autorizados a hacer esta omni-importante transición de 'pude' a 'habría', aparte de decir que al hacerlo 'evitamos una posible complicación'. Más adelante haré algunas sugerencias que puede que expliquen en parte por qué él se sintió tentado a hacer la transición; pero nada puede justificarla.

2. Moore, como antes señalé, no discutió qué tipo de *si* es el que tenemos en 'Puedo si lo elijo' o en 'Pude haber si lo hubiese elegido' o en 'Habría si lo hubiese elegido'. Generalmente, los filósofos, así como los

[4] Puesto que Moore ha expresado su ejemplo en primera persona, emplea *'should'* en la apódosis; pero naturalmente en tercera persona todo el mundo emplearía *'would'*. Por brevedad, en lo que sigue emplearé generalmente *'should'* para ambas personas.

* *should* o *would. (N. del T.)*

** *would do. (N. del T.)*

*** Naturalmente el autor encuentra un ejemplo extraño de inglés la oración *'I should have run a mile in 20 minutes this morning if I had chosen'. (N. del T.)*

gramáticos, tienen una idea favorita, si bien un tanto oscura y difusa, de una cláusula-*si* como una cláusula 'condicional'; expresando nuestro ejemplo esquemáticamente como 'Si *p,* entonces *q*', entonces se dirá que *q* se sigue de *p,* típicamente o bien en el sentido de que *p implica lógicamente* * *q* o en el sentido de que *p* es *causa* de *q,* aunque son posibles otras variaciones importantes. Y parece ser que Moore está concibiendo el *si* de 'Puedo si lo elijo' siguiendo estas líneas. Ahora bien, es característico de este tipo general de *si,* que de 'Si *p,* entonces *q*' *podemos* inferir 'Si no *q,* entonces no *p*', mientras que *no* podemos inferir ni 'Tanto si *p* como si no, entonces *q*', ni '*q*' a secas. Por ejemplo, de 'Si corro, jadeo', *podemos* inferir 'Si no jadeo, no corro' (o, como diríamos más bien, 'Si no estoy jadeando, no estoy corriendo'), mientras que *no* podemos inferir ni 'Jadeo, tanto si corro como si no' o 'Jadeo' (al menos en el sentido de 'Estoy jadeando'). Si, para evitar estos problemas con los tiempos verbales, que son desgraciadamente prevalentes, pero no se admite que tengan importancia, ponemos el ejemplo en el tiempo pasado, entonces de 'Si corrí, jadeé' *sí* que se sigue que 'Si no jadeé, no corrí', pero *no* se sigue ni que 'Jadeé tanto si corrí como si no' ni el período 'Jadeé'. Estas posibilidades e imposibilidades de inferencia son típicas del *si* de condición causal; pero en el caso de 'Puedo si lo elijo' o 'Pude haber si lo hubiese elegido' son precisamente a la inversa. De éstas no extraeríamos las curiosas conclusiones de que 'Si no puedo, no lo elijo' o de que 'Si no pude haber, no lo he elegido' (o 'no lo elegí'), sea lo que fuere lo que se pueda suponer que significan estas oraciones. Pero, por el contrario, de 'Puedo si lo elijo' ciertamente inferiríamos que 'Puedo, tanto si lo elijo como si no' y realmente el período 'Puedo'; y de 'Pude haber, si lo hubiese elegido', inferiríamos similarmente que 'Pude haber, tanto si lo elejí como si no', y en cualquier caso el período 'Pude haber'. De manera que, sea lo que fuere lo que este *si* significa, no es evidentemente el *si* de condición causal.

Esto se vuelve aún más claro cuando observamos que es muy común *en otros casos* encontrar un *si* ordinario de condición causal con un *puede,* y que entonces no hay duda acerca de él, como, por ejemplo, en la oración 'Puedo escurrirme si soy bastante delgado', que *sí* implica que 'Si no puedo escurrirme no soy bastante delgado', y naturalmente *no* implica que 'Puedo escurrirme'. 'Puedo si lo elijo' es precisamente distinta de ésta.

Puede tampoco tiene que ser un verbo muy especial y peculiar para que se encuentren en conexión con él *sis* que no sean de condición causal; se encuentra todo tipo de *sis* con todo tipo de verbos. Consideremos, por ejemplo, el *si* de 'Hay pastelillos sobre el trinchero si los quieres', donde el verbo es el sumamente ordinario *hay,* pero el *si* se parece más al de 'Puedo si lo elijo' que al de 'Jadeé si corrí'; pues ciertamente podemos inferir de ella que 'Hay pastelillos sobre el trinchero tanto si los quieres como si no' y que en cualquier caso 'Hay pastelillos en el trinchero',

* *entails. (N. del T.)*

mientras que sería estúpido inferir que 'Si no hay pastelillos sobre el trinchero no los quieres', o entender que el significado es que tú sólo tienes que querer pastelillos para causar el que ellos estén sobre el trinchero.

El *si,* pues, de 'Puedo si lo elijo' no es el *si* de condición causal. ¿Qué hay del *si* de 'Lo haré * si lo elijo'? A primera vista, vemos que es muy diferente (una razón más para negarse a sustituir *puedo* por *haré* o *pude haber* por *habría).* Pues de 'Lo haré si lo elijo' claramente no podemos inferir que 'Lo haré tanto si lo elijo como si no' ni simplemente que 'Lo haré'. Pero, por otro lado, ¿podemos inferir, a su vez, que 'Si no lo haré no lo elijo'? (¿O sería más bien 'Si no lo hago no lo elijo'?) Creo que no, como veremos; pero aún, si pudieran extraerse algunas de tales inferencias, sería todavía patentemente incorrecto concluir que el significado de 'Lo haré si lo elijo' es que el que yo elija hacer la cosa es suficiente para causar el que inevitablemente lo haga o tiene como consecuencia el que lo haga, lo cual, a no ser que yo esté confundido, es lo que Moore suponía que significaba. Esto puede verse si comparamos *'I shall ruin him if I choose'* con *'I shall ruin him if I am extravagant'* **. La última oración realmente enuncia como es obvio cuál sería la consecuencia del cumplimiento de una condición especificada en la cláusula-*si* —en cambio, la primera oración tiene características claramente diferentes de la segunda—. En la primera, tiene perfecto sentido en general enfatizar el *'shall',* pero en la segunda no [5]. Esto es un síntoma del hecho de que en la primera oración *'I shall'* es el presente de ese viejo verbo misterioso *shall,* mientras que en la segunda *'shall'* se usa simplemente como auxiliar, sin ningún significado por sí mismo, para formar el futuro de indicativo de *'ruin'.*

Espero que estén más que preparados en este momento para oír algo un poco más positivo sobre los significados de estas curiosas expresiones 'Puedo si lo elijo' y 'Lo haré si lo elijo'. Tomemos primero la primera, y concentrémonos en el *si.* El diccionario nos dice que las palabras de las que nuestro *si* desciende expresaban, o incluso significaban, 'duda' o 'titubeo' o 'condición' o 'estipulación'. De éstas, 'condición' ha recibido prodigiosas atenciones de gramáticos, lexicógrafos y también filósofos; es el momento de que nos acordemos de 'duda' y 'titubeo', y éstas realmente parecen ser las nociones presentes en 'Puedo si lo elijo'. Podríamos dar, en diferentes ocasiones y en diferentes contextos, muchas interpretaciones diferentes de

[5] En general, aunque naturalmente en algunos contextos lo tiene; por ejemplo, *'I may very easily ruin him, and I* shall *if I am extravagant',* donde *'shall'* se subraya para indicar el contraste con *'may'.* ['Puedo muy fácilmente arruinarlo, y lo *haré* si soy extravagante' *(N. del T.)*]

* *shall. (N. del T.)*

** Hemos mantenido los ejemplos en inglés porque Austin se refiere explícitamente, más abajo, al auxiliar *shall.* Su traducción castellana sería 'Lo arruinaré si lo elijo' y 'Lo arruinaré si soy extravagante'. Tampoco 'lo arruinaré' tiene el mismo comportamiento en estas dos expresiones como se comprueba sometiendo una y otra al operador ilocucionario 'Prometo que...' *(T.)*

esta oración, que es de un tipo un tanto primitivo y de *junturas laxas.* He aquí algunas:

Puedo, me pregunto si lo elijo.
Puedo, ¿pero lo elijo?
Puedo, pero quizá no lo elija.
Puedo, pero entonces tendría que elegirlo, ¿y qué hay de *eso?*
Puedo, ¿pero sería realmente razonable elegirlo?
Puedo, pero el que lo elija ya es otra cuestión.
Puedo, sólo tengo que elegirlo.
Puedo, en caso de que lo elija (eligiera), etc.

Estas interpretaciones no son, por cierto, todas iguales; cuál sea la que damos a entender quedará usualmente claro por el contexto (de otro modo preferiríamos otra expresión), pero a veces puede ponerse de manifiesto mediante énfasis, sobre el 'si' o el 'elijo', por ejemplo. Lo que es común a todas ellas es sencillamente que la *aserción,* positiva y completa, de que 'Puedo', va ligada al *planteamiento de la pregunta* de si lo elijo, la cual puede ser relevante en una variedad de formas [6].

Los *sis* del tipo que he estado tratando de describir son bastante comunes, por ejemplo, el *si* de nuestro ejemplo 'Hay pastelillos sobre el trinchero si los quieres'. No sé si tú quieres pastelillos o no, pero en caso de que los quieras, te indico que los hay sobre el trinchero. Sé que es tentador 'desarrollar' nuestra oración en este caso así: 'Hay pastelillos sobre el trinchero *que puedes* * *tomar* si los quieres'; pero ésta, legítima o no, no introduce una gran diferencia, pues aún nos deja con 'puedes si quieres', que es (aquí) exactamente igual que 'puedes si lo eliges' o 'puedes si gustas', de manera que el *si* es todavía el *si* de duda o titubeo, no el *si* de condición [7].

Mencionaré dos puntos ulteriores, muy brevemente, acerca de 'Puedo si lo elijo', importantes, pero no tan relevantes para nuestra discusión actual. A veces el *puedo* será el *puedo,* y la elección la elección, de *derecho* legal o de otro tipo, otras veces estas palabras se referirán a viabilidad o factibilidad; consecuentemente, debemos a veces interpretar la oración de una forma tal como 'Estoy autorizado a hacerlo (si lo elijo)', y otras veces de una forma tal como 'Soy capaz de hacerlo (si lo elijo)'. Naturalmente, nos ocupamos de interpretaciones de este segundo tipo. Sería fino el que

[6] Si hubiese espacio, consideraríamos otras expresiones emparentadas; por ejemplo, 'Puedo hacerlo o no según elija', 'Puedo hacer lo que elija' *(quidlibet).* En particular, 'Puedo hacerlo lo elija o no' significa 'Puedo, pero el que lo elija o no es una cuestión abierta'; *no* significa 'Puedo a condición de que lo elija y asimismo a condición de que no', lo cual es absurdo.

[7] Una explicación en esta línea probablemente se dé también de un excelente ejemplo que me fue proporcionado por el señor P. T. Geach: 'Te pagué ayer, si recuerdas'. Esto es lo mismo que 'Te pagué ayer, ¿no recuerdas?' No significa que el que ahora recuerdes que lo hice es una condición, causal o distinta, del haberte pagado ayer.

* *can (or may). (T.)*

dijésemos siempre (en inglés) *'I may if I choose'* * cuando deseáramos referirnos a nuestros derechos, como quizá nuestras nurses nos dijeron; pero las historias entrelazadas de *can* y *may* son demasiado accidentadas para que haya una regla así en la práctica [8]. El segundo punto es que *elegir* es un palabra importante por sí misma y necesita una interpretación cuidadosa: 'Puedo si gusto' no es lo mismo, aunque el 'puedo' y el 'si' sean los mismos en ambas, que 'Puedo si lo elijo'. La elección siempre es entre alternativas, es decir, entre diversos cursos que deben ser ponderados en la misma escala entre sí, de modo que uno será *preferido.* 'Puedes votar del modo que elijas' es diferente de 'Puedes votar del modo que gustes'.

Y ahora veamos algo sobre 'Lo haré si lo elijo' —¿qué tipo de *si* tenemos aquí?—. El punto a advertir es que 'Lo haré' ** no es una aserción de *hecho,* sino una expresión de *intención,* inclinándose hacia el dar alguna variedad de garantía; y el *si,* consecuentemente, no es el *si* de condición, sino el de *estipulación.* En oraciones como:

I shall | marry him if I choose
I intend | to marry him if I choose
I promise | to marry him if he will have me ***

la cláusula-*si* es una parte de la frase complemento directo gobernada por el verbo inicial (*'shall', 'intend', 'promise'*), si ésta es una manera admisible de expresarlo; o también el *si* matiza el *contenido* de la garantía dada, o de la intención anunciada, *no* matiza el dar la garantía. ¿Por qué, podemos preguntar, es extraviado extraer de 'Pretendo casarme con él si lo elijo' la inferencia 'Si no pretendo casarme con él no lo elijo'? Porque 'Pretendo casarme con él si lo elijo' no es como 'Jadeé si corrí' en este respecto importante: 'Jadeé si corrí' no asevera nada 'categóricamente' de mí —no asevera que jadeé, y de aquí que esté lejos de ser sorprendente inferir algo que comience por 'Si no jadeé'; pero 'Pretendo casarme con él si lo elijo' (y lo mismo vale para 'Me casaré con él si lo elijo') *es* una expresión 'categórica'

[8] Anteriormente yo creía que el significado de 'Puedo si lo elijo' era algo así como 'Puedo, tengo la elección', y que el objeto de la cláusula-*si* era aclarar que el 'puedo' de la cláusula principal era el 'puedo' de derecho. Esta explicación, sin embargo, no hace justicia al papel del 'si', y además restringe indebidamente en general el significado de 'elección'.

* En castellano resulta intraducible la diferencia entre *can* y *may.* A veces *may* se ajusta bastante bien al giro *puede que:* por ejemplo, *'This medicine may cure your cough'* ('Esta medicina puede que cure tu catarro', *i.e.,* quizá lo haga), *vs., 'This medicine can cure your cough'* ('Esta medicina puede curar tu catarro', *i.e.,* es capaz de hacerlo). *(N. del T.)*

** *'I shall'. (N. del T.)*

*** La traducción de estas oraciones sería, respectivamente: 'Me casaré con él si lo elijo', 'Pretendo casarme con él si lo elijo' y 'Prometo casarme con él si me acepta'. *(N. del T.)*

de intención, y de aquí que sea paradójico hacer una inferencia que comience con 'Si *no* lo pretendo'.

3. Nuestra tercera pregunta era sobre cuándo estamos autorizados u obligados a añadir cláusulas-*si* con *puedo* o *pude haber* como verbo principal.

Aquí hay una cosa a aclarar desde el comienzo. Hay *dos* opiniones totalmente distintas e incompatibles que pueden ofrecerse con respecto a *sis* y *puedes,* las cuales son fatalmente fáciles de confundir entre sí. Una opinión es que siempre que tenemos *puedo* o *pude haber* como verbo principal, debe siempre sobreentenderse o añadirse una cláusula-*si,* si es que no está efectivamente presente, a fin de completar el sentido de la oración. La otra opinión es que el significado de 'puedo' o 'pude haber' puede reproducirse más claramente mediante *algún verbo distinto* (notablemente 'haré' o 'habría' *) con una cláusula-*si* añadida a *él.* La primera opinión es que se requiere un *si* para *completar* una oración-*puede;* la segunda opinión es que se requiere un *si* en el *análisis* de una oración-*puede.* La sugerencia de Moore de que 'pude haber' significa 'pude haber si lo hubiese elegido' es una sugerencia del primer tipo; pero la sugerencia también hecha por Moore de que significa 'habría si lo hubiese elegido' es una sugerencia del segundo tipo. Tal vez sea porque es tan fácil (aparentemente) confundir estos dos tipos de teoría por lo que Moore se sintió tentado a hablar como si 'habría' pudiese significar lo mismo que 'pude haber'.

Ahora nos ocupamos en este momento solamente del *primer* tipo de opinión, a saber: que las oraciones-*puede* no están completas sin una cláusula-*si.* Y si pensamos, como Moore principalmente pensaba en *'could have'* (en vez de *'can'* **), es fácil ver por qué puede ser tentador alegar que siempre requiere con ella una cláusula-*si.* Pues es natural interpretar *'could have'* como un pasado subjuntivo o 'condicional', lo cual es prácticamente tanto como decir que necesita con él una cláusula *condicional.* Y, naturalmente, es totalmente cierto que *'could have' puede* ser, y muy a menudo es, un condicional pasado; pero es *también* cierto que *'could have'* puede ser, y a menudo es, el *pasado (definido) de indicativo* del verbo *can.* A veces *'I could have'* es equivalente al latín *'Potui'* y significa *'Estaba* en situación de'; a veces es equivalente al latín *'Potuissem'* y significa *'Habría estado* en situación de'. Exactamente similar es el doble papel de *'could'* ***, que es a veces un condicional que significa 'podría', pero también a veces un pasado (indefinido) de indicativo que significa 'pude'; nadie puede dudar

* *'shall'* y *'should have',* respectivamente. *(N. del T.)*

** Como es sabido, el verbo *can* es defectivo y presenta sólo dos formas. Por ello es difícil de traducir al castellano. Hasta aquí hemos optado por traducir *can* por el presente de indicativo y *could* por el indefinido. La expresión *'could have'* la hemos venido traduciendo como 'pude haber'. Las siguientes observaciones de Austin valen sólo para las formas inglesas y por ello las mantenemos en el original. *'Could have',* podría traducirse, como el autor indica, como 'he podido' o como 'habría podido'. *(N. del T.)*

*** Hemos traducido hasta ahora *'could'* por 'pude'. *(N. del T.)*

esto si considera ejemplos tan contrastados como *'I could do it 20 years ago'* y *'I could do it if I had a thingummy'* *. No es tanto que *'could'* o *'could have'* sean ambiguos como que, por el contrario, dos partes del verbo *can* toman la misma forma.

Una vez que se comprende que *'could have'* puede ser un pasado de indicativo, la tentación general de añadirle cláusulas-*si* desaparece; al menos no hay más tentación de añadirlas a *'could have'* que de añadirlas a *'can'*. Si preguntamos cómo habría dicho un romano *'I could have ruined you this morning (although I didn't)'* **, es claro que él habría usado *'potui'*, y que su oración está completa sin ninguna cláusula condicional. Pero más aún, si él hubiese deseado añadir 'si lo hubiese elegido', y no obstante hubiese expresado esto en latín, no habría, sin embargo, cambiado su *'potui'* por *'potuissem'*; pero esto es precisamente lo que *habría* hecho si hubiese estado guiándose por alguna otra, más 'normal', especie de cláusula-*si*, tal como 'si hubiese tenido un voto más' [9].

Es decir, el *'could have'* en *'could have if I had chosen'* *** es un pasado de indicativo, no un pasado condicional, a pesar del hecho de que hay lo que supongo que se llamaría una cláusula 'condicional', es decir, una cláusula-*si*, con él. Y es por esto por lo que, naturalmente, podemos hacer las inferencias que, como vimos, podemos hacer a partir de 'Pude haber si lo hubiese elegido', notablemente la inferencia 'Pude haber' absolutamente. De aquí vemos cuán confundido estaba Moore al contrastar 'Pude haber si lo hubiese elegido' con el sentido 'absoluto' de 'Pude haber'; casi podríamos llegar a decir que la adición de la cláusula 'condicional' 'si lo hubiese elegido' asegura que (en el lenguaje de Moore) el sentido de 'pude haber' es el sentido absoluto o, como yo preferiría expresarlo, que el modo de *'could have'* es el indicativo.

Pudiera en este punto valer la pena considerar en general si tiene sentido suponer que un lenguaje podría contener un verbo que sea como se ha aducido o sugerido que es *puede*, a saber: un verbo que nunca pueda figurar sin la adición de una cláusula-*si*. Al menos si el *si* es el *si* 'condicional' normal, esto parecería muy difícil. Pues sea el verbo en cuestión X: entonces nunca diremos simplemente 'Yo X', sino siempre 'Yo X si yo Y'; pero entonces también, según las reglas aceptadas, si es verdadero que

[9] Si la cláusula-*si* es 'si lo hubiese elegido', entonces yo *fui* capaz, *estuve* efectivamente en situación, de arruinarte: por ello *'potui'*. Pero si la cláusula-*si* expresa una genuina *condición no cumplida*, entonces obviamente yo *no* estuve efectivamente en situación de arruinarte, por ello no *'potui'* sino *'potuissem'*. Mi colega el señor R. M. Nisbet me ha indicado la interesante discusión de este punto en S. A. Handford, *The Latin Subjunctive*, pp. 130 ss. Es interesante el que aunque este autor juzga bien la usanza latina, sin embargo, da por sentado que en inglés el *'could have'* es universalmente subjuntivo o condicional.

* 'Pude (podía) hacerlo hace veinte años' y 'Podría hacerlo si tuviera un no sé qué', respectivamente. *(N. del T.)*

** 'Pude haberte arruinado (he podido arruinarte) esta mañana (aunque no lo hice)'. *(N. del T.)*

*** 'pude haber si lo hubiese elegido'. *(N. del T.)*

'Yo X si yo Y', y es *también* verdadero (lo cual debe ser seguramente a veces) que 'Yo, de hecho, Y', debe seguramente seguirse que 'Yo X' a secas, sin que ya haya un *si* acerca de ello. Acaso esta fuese la 'posible complicación' que llevó a Moore a pasar de la sugerencia de que 'Pude haber' (en un sentido) tiene siempre que ser *desarrollado* como 'Pude haber si' a la sugerencia de que tiene siempre que ser *analizado* como 'Habría si'; pues, naturalmente, el argumento que acabo de dar no basta para demostrar que no podría haber un verbo que tuviese siempre que ser *analizado* como algo que contiene una cláusula-*si* condicional; sugerencias de que éste es, de hecho, el caso con respecto a algunos verbos son comunes en filosofía, y yo no me propongo argumentar sobre este punto, aunque creo que bien pudieran sentirse dudas sobre él. Del único tipo de 'verbo' del que puedo pensar que podría siempre exigir una cláusula condicional con él es un verbo 'auxiliar', si es que lo hay, que se use solamente para formar modos subjuntivos o condicionales (sea lo que fuere exactamente lo que puedan ser) de otros verbos; pero sea como fuere esto, es totalmente claro que *can*, y estaría también dispuesto a añadir *shall* y *will* y *may*, no están en esta posición.

Resumamos, pues, lo que se ha dicho aquí en contestación a las sugerencias de Moore en su libro:

a) 'Pude haber si lo hubiese elegido' no significa lo mismo que 'Habría si lo hubiese elegido'.

b) En ninguna de estas expresiones la cláusula-*si* es una cláusula 'condicional normal', que conecta antecedente con consecuente como causa con efecto.

c) Aducir que *puede* siempre requiere una cláusula-*si* con él para completar el sentido es totalmente distinto que aducir que las oraciones-*puede* siempre deben ser analizadas en oraciones que contengan cláusulas-*si*.

d) Ni *puede* ni ningún otro verbo requiere siempre una cláusula-*si* condicional tras él; incluso *'could have'*, cuando es un pasado de indicativo, no requiere tal cláusula; y en *'I could have if I had chosen'* el verbo es de hecho un pasado de indicativo, no un subjuntivo o condicional pasado.

No obstante, aun cuando todas estas afirmaciones fuesen ciertas hasta el momento, debemos admitir que, sin embargo, puede todavía ocurrir que *can, could* y *could have*, incluso cuando se usan como indicativos, han de ser analizados como significando *shall, should* y *should have*, usados como auxiliares de tiempo o modo con otro verbo (*i.e.* de manera que conviertan a ese otro verbo en futuro o subjuntivo), seguidos de una cláusula-*si* condicional. Hay cierta plausibilidad [10], por ejemplo, en la sugerencia de que

[10] Plausibilidad, pero no más. Consideremos el caso en que fallo un tiro muy breve y me golpeo a mí mismo porque pude haber hecho hoyo. No es que hubiese

'I can do X' significa *'I shall succeed in doing X, if I try'* y *'I could have done X'* significa *'I should have succeeded in doing X, if I had tried'* *.

Es realmente raro que Moore se haya desplomado tan sencillamente, al dar su explicación de la complementación necesaria o del análisis de 'pude haber', con la particular cláusula-*si* 'si lo hubiese elegido', la cual ocurre que está particularmente expuesta a las objeciones anteriores, sin mencionar siquiera la posibilidad de invocar otras cláusulas-*si*, al menos en algunos casos. Tal vez la razón fue que *elegir* (una palabra que está necesitada ella misma de mucha discusión) se presentaba además adecuada para salvar el abismo entre deterministas y defensores del libre albedrío, cosa que *intentar* no podría tan fácilmente hacer. Pero, de hecho, el propio Moore en un punto da un análisis de 'Pude haber hecho X' que difiere de una manera interesante de su versión usual, aunque puede confundirse con ella. En un momento crucial de su argumentación, elige como ejemplo 'El barco pudo haber ido más rápido', y hace la sugerencia de que es equivalente a 'El barco *habría* ido más rápido *si sus oficiales lo hubiesen elegido*' **. Esto bien puede parecer plausible, pero lejos de estar en línea, como Moore parece pensar, con su análisis general, difiere de él en dos importantes respectos:

a) el sujeto de la cláusula-*si* ('sus oficiales') es distinto del sujeto de la cláusula principal ('el barco'), del sujeto de la oración original;

b) el verbo de la cláusula-*si* que sigue a 'elegido' es distinto del verbo de la cláusula principal, del verbo de la oración original. No observamos esto sin dificultad a causa de la elipsis tras 'elegido'; pero obviamente el verbo debe ser no 'ir más rápido', sino 'hacerle ir más rapido' o, por ejemplo, 'abrir la válvula'.

Estos dos rasgos son dictados por el hecho de que un barco es inanimado. No deseamos adscribir seriamente libre albedrío a objetos inanimados, y el

hecho hoyo si lo hubiese intentado: lo intenté y fallé. No es que hubiese hecho hoyo si las condiciones hubiesen sido diferentes: esto pudiera ser, pero estoy hablando de condiciones tal como fueron precisamente, y afirmando que pude haber hecho hoyo. Ahí está el *quid*. Ni tampoco 'Puedo hacer hoyo esta vez' significa que haré hoyo esta vez si lo intento o si cualquier otra cosa: pues yo puedo intentarlo y fallar, y todavía no estar convencido de que no pude haberlo hecho; en realidad, experimentos posteriores pueden confirmar mi creencia en que pude haberlo hecho esa vez aunque no lo hice.

Pero si lo intenté con todas mis energías, por ejemplo, y fallé, ¿seguro que *debe* haber habido *algo* que me hizo fallar, que me hizo incapaz de lograrlo? De manera que *no pude* haber hecho hoyo. Bien, una moderna creencia en la ciencia, en que hay explicación para todo, puede hacernos asentir a este argumento. Pero tal creencia no está en línea con las creencias tradicionales conservadas en la palabra *puede;* de acuerdo con ellas, una capacidad o poder o posibilidad humanos son inherentemente susceptibles de no producir logro, en ocasiones, y ello por ninguna razón (¿o son a veces razones la mala suerte o la mala forma?).

* 'Puedo hacer X', 'Lograré hacer X, si lo intento', 'Pude haber hecho X' y 'Habría (hubiera) logrado hacer X, si lo hubiera intentado', respectivamente. *(N. del T.)*

** *'The ship* would *have gone faster* if her officers had chosen'. *(N. del T.)*

'pudo' de la oración original quizá es sólo justificable (en cuanto opuesto a 'podría' *) porque es fácilmente comprensible que el libre albedrío de alguna persona está siendo considerado.

Si prosiguiésemos las líneas de este nuevo tipo de análisis, tendríamos que examinar las relaciones entre 'Pude haber ganado' y 'Pude haber, o habría **, ganado si yo hubiese elegido lanzar' y 'Pude haber, o habría, ganado si él hubiese elegido lanzar'. No haré aquí más que señalar que la diferencia entre 'pude' y 'habría' permanece como antes, y que el sentido de 'Pude haber ganado', si realmente es uno, en que significa algo del tipo 'Yo habría ganado si él hubiese elegido lanzar' o 'dejarme ganar' (el paralelo con el ejemplo del barco), es de poca importancia —el 'si' aquí es por cierto el *si* condicional.

Es ahora el momento de pasar a una segunda discusión de *sis* y *puedes*. Muy recientemente mi colega el señor Nowell-Smith, en otro librito llamado *Ethics,* llega también a un punto en su argumentación en el que tiene que examinar la oración 'El pudo haber actuado de otro modo', es decir, pudo haber hecho algo que de hecho no hizo. Su razón para hacerlo es que, a menos que podamos decir con verdad esto de la gente, podríamos encontrarnos incapaces de culpar a la gente de cosas, y esto sería en general lamentado. Esta razón no está desconectada de la razón de Moore para embarcarse en su anterior discusión, y las opiniones de Nowell-Smith muestran algunas semejanzas con las de Moore; acaso esto sea porque Nowell-Smith, al igual que Moore en el momento en que escribió su libro, está deseando, si no ansiando, entenderse con el determinismo.

Nowell-Smith comienza su discusión diciendo (p. 274) que '«pudo haber» es una expresión modal, y las expresiones modales no se usan normalmente para hacer enunciados categóricos'. No estoy en absoluto seguro de qué es exactamente una 'expresión modal', así que no puedo discutir esta aseveración; pero no creo que esto importe, porque él procede a darnos otros dos ejemplos de expresiones modales, a saber: 'podría haber' y 'habría' [11] ***, y a decirnos primero lo que no son (cosa que omito) y después lo que son:

> 'Habría' y 'podría haber' son claramente hipotéticos ocultos, incompletos sin un 'si...' o un 'si... no...' Nadie diría 'Pérez habría ganado el campeonato' a no ser que *(a)* creyese que Pérez no ganó y *(b)* estuviese preparado para añadir 'si hubiese competido' o 'si no hubiese dislocado su rodilla' o alguna cláusula así.

[11] También quizá *'may have'*, pues él discute *'It* might *have rained last Thursday'* en términos que parecen realmente aplicarse a *'It* may *have rained last Thursday'*. [*'Podría* haber llovido el viernes pasado' y *'Puede que (tal vez)* haya llovido el viernes pasado'. *(N. del T.)*]

* *could* y *might,* respectivamente. *(N. del T.)*

** *I could, or should. (N. del T.)*

*** *'might have'* y *'would have'*, respectivamente. *(N. del T.)*

Aquí *a)* es efectivamente incorrecto —podemos decir 'Pérez (todavía) habría ganado, (aun) si Castro hubiese competido'—, pero esto no nos concierne. *b)*, sin embargo, parece ser perfectamente correcto, al menos en lo que concierne a 'habría' (en el caso de 'podría haber' bien podría ser puesto en duda [12]). Así, pues, tenemos que cuando Nowell-Smith dice que 'habría' es un 'hipotético oculto' quiere decir que requiere la adición de una cláusula-*si* para completar su sentido. Y él continúa diciendo que las oraciones de 'pudo haber' también (aunque no tan obviamente) 'expresan hipotéticos', si no siempre al menos en casos importantes, tales como notablemente aquéllos en los que decimos que alguien pudo haber hecho algo que efectivamente no hizo; en estos casos 'pudo haber'... es equivalente a 'habría... si...'.

Estará claro de inmediato que Nowell-Smith, como Moore, no distingue entre la afirmación de que 'pudo haber' *requiere complementación por* una cláusula-*si* y la afirmación totalmente diferente de que *su análisis contiene* una cláusula-*si* [13]. En resumen, parece claro que es la segunda opinión (análisis) la que él desea defender; pero el argumento que ofrece es que 'pudo haber' es (en casos importantes) como 'habría', y la cuestión respecto a ella es que necesita una cláusula-*si* para completarla —como si esto, que es un argumento en favor de la *primera* opinión, hablase en favor de la segunda opinión—. Pero no hay posibilidad de que lo haga; y en cualquier caso *could have* es susceptible de ser, como ya hemos visto, en casos importantes

[12] Me refreno aquí de ponerlo en duda en el caso de *'would have'*. No obstante, *'would'* se admite que es a menudo un pasado de indicativo del viejo verbo *will*, no exigiendo una cláusula-*si;* y yo mismo creo que en, por ejemplo, *'X would have hanged him, but Y was against it' 'would have'* ['X lo hubiera colgado, pero Y estaba en contra de ello'. *(N. del T.)*] es asimismo un pasado de indicativo —en realidad es partiendo de este tipo de ejemplo como podemos ver cómo los tiempos pasados de *will* han llegado a usarse como auxiliares de modo para formar los condicionales de otros verbos.

Enunciando lo que parecen ser algunos hechos gramaticales (omito toda referencia al uso de las palabras involucradas en la expresión de deseos):

Could have es a veces un pasado de indicativo, otras un pasado de subjuntivo del verbo *can*. Cuando es el verbo principal y es subjuntivo, requiere con él una cláusula condicional. *Can* y sus partes *no* se usan como auxiliares de tiempo o modo para formar tiempos o modos de otros verbos.

Would have, sea o no usado como un pasado de indicativo o de subjuntivo del verbo *will*, se usa ahora comúnmente *(should have* para la primera persona) como auxiliar para formar el subjuntivo pasado de otros verbos; de ahí que si es el verbo principal requiera en general con él una cláusula condicional.

[13] Es cierto que él usa dos expresiones diferentes: 'habría' *es* un hipotético (oculto), mientras que las oraciones de 'pudo haber' *expresan* hipotéticos. Pero no parece que se tenga en mente cualquier distinción, y si es así, la alargada analogía inicial entre 'pudo haber' y 'habría' parece irrelevante y desorientadora. Además, al discutir el caso (sin importancia) de 'Pudo haber sido un Morris', él escribe que 'sería absurdo preguntar bajo qué condiciones *pudo* haber o *habría* sido un Morris' (cursivas mías); esto parece mostrar una indiferencia hacia la distinción en la que estoy insistiendo.

un pasado de indicativo, de manera que la afirmación de que es como *would have* en que requiere una cláusula-*si* condicional es infundada.

No obstante, debe admitirse que Nowell-Smith puede aún tener razón al insistir en que 'pude haber' *significa* 'habría si' y en que, como eventualmente añade, 'puedo' significa 'haré si' *. ¿Qué tiene que decir en defensa de esto?

Propone dos ejemplos para discusión, que creo que no difieren mucho, de manera que citaré sólo el primero. Helo aquí:

> El pudo haber leído *Emma* en cama la noche pasada, aunque de hecho leyó *Persuasión;* pero no pudo haber leído *Werther* porque no sabe alemán.

Este ejemplo es evidentemente del mismo tipo que el de la milla en veinte minutos de Moore. La primera cosa en la que Nowell-Smith insiste es en que un tal enunciado de 'pudo haber' no es un enunciado categórico, o 'directamente' categórico. Y su argumento en favor de esta opinión se deriva del modo en que estableceríamos su verdad o falsedad. Ninguna inspección de lo que el hombre efectivamente hizo, dice él, verificará directamente que pudo haber hecho algo distinto (aquí leer *Emma)* que no hizo; más bien, para establecer esto, tendríamos que demostrar:

> *(a)* que él ha llevado a cabo tareas de semejante dificultad lo bastante a menudo para excluir la posibilidad de un golpe de fortuna, y *(b)* que nada se lo impidió en esta ocasión. Por ejemplo, tendríamos que establecer que había un ejemplar de *Emma* en la casa.

Para refutarlo, por otro lado, tendríamos que demostrar o bien 'que alguna condición necesaria estaba ausente' (no había ningún ejemplar de *Emma)* o 'que la capacidad estaba ausente'. Esto es, digamos que tenemos que demostrar, por una parte, que tenía tanto la capacidad como la oportunidad de leer *Emma* o, por otra parte, que carecía o de la capacidad o de la oportunidad.

Nowell-Smith parece, al menos al comienzo, estar menos interesado en la cuestión de la oportunidad; pues dice podemos establecer 'directamente', *i.e* considerando cuáles fueron efectivamente los hechos en el momento, al menos que *no* tuvo la oportunidad, es decir, que algo se lo impidió, y él no parece desalentado por la obviamente mayor dificultad de establecer, a fin de establecer que *pudo* haberlo hecho, la negativa general de que *no había nada* que se lo impidiera. En cualquier caso, es en primer lugar sobre la manera de establecer que tuvo (o no tuvo) la *capacidad* de hacer esa cosa que no hizo sobre lo que Nowell-Smith se centra a fin de defender su aserción de que el enunciado de 'pudo haber' no es categórico. El que el hombre en cuestión tuvo la *capacidad* de leer *Emma no* puede, dice él, establecerse

* *can* y *will if*, respectivamente. *(N. del T.)*

'directamente', *i.e.* observando qué sucedió en esa ocasión pasada, sino sólo considerando qué habilidad ha desarrollado ante tareas semejantes en otras ocasiones pasadas, o desarrolla ahora cuando se lo pone a prueba; el argumento que tenemos por fuerza que emplear es 'inductivo' (y, añade él, no está peor por esto).

Pasemos ahora por alto todo esto, al menos por mor del argumento [14]. Lo que nos interesa es descubrir por qué Nowell-Smith cree que estas consideraciones demuestran que 'El tenía la capacidad de leer *Emma*' no es un enunciado categórico. Confieso que no logro seguir el argumento:

> El hecho mismo de que la evidencia en favor o en contra de los enunciados de 'pude haber' debe ser extraída de ocasiones distintas de aquéllas a las que se refieren es suficiente para demostrar que 'El pudo haber actuado de otro modo' no es un enunciado categórico directo.

Pero ¿sabemos realmente lo que se quiere decir con un 'enunciado categórico directo'? Ciertamente, no es el caso que los enunciados hechos sobre la base de evidencia inductiva sean en general no categóricos —por ejemplo, el enunciado de que el próximo mulo que nazca resultará ser estéril: éste parece bastante categórico—. Quizá este ejemplo debiera ser excluido como no adecuado, sobre la base de que *habrá algún día* evidencia 'directa' relevante para la aserción, aunque no esté disponible en el momento. ¿Podría decirse lo mismo, me pregunto, de la conclusión inductiva 'Todos los mulos son estériles'? ¿O no es categórica? Sé que algunos filósofos han interpretado que significa 'Si algo es un mulo entonces es estéril', pero no veo ninguna razón para defender esa curiosa interpretación.

La situación se vuelve aún más problemática cuando recordamos que Nowell-Smith está a punto de generalizar su teoría y de afirmar, no solamente que 'pudo haber' significa 'habría... si', sino también que 'puede' significa 'hará... si' *. Supongamos, pues, que afirmo 'Puedo levantar mi dedo aquí y ahora', y traducimos esto como 'Levantaré mi dedo si...'; ¿entonces seguramente que esto será 'directamente' verificado si se satisfacen las condiciones y yo procedo a levantar el dedo? Si esto es correcto, y si la teoría es realmente general, entonces parece que no tiene objeto insistir en la no-disponibilidad de evidencia 'directa', que es sólo un rasgo de determinados casos. Incidentalmente, no es de hecho el caso que decir 'El pudo haberlo hecho' se use siempre de una manera que implique el que de hecho no lo hizo; hacemos una lista de los sospechosos en un caso de asesinato, todos en los que pensamos pudieron haberlo hecho y uno de los que pensamos lo hizo. Cierto, éste no es el caso de Nowell-Smith; pero, a no ser que podamos afirmar que el 'pudo haber' de su caso difiere en significado del del caso de asesinato, y hasta el punto de excluir el último por irrelevante, estamos en peligro de tener que admitir que incluso las oraciones de 'pudo haber' pueden ser verificadas 'directamente' en casos favorables. Pues el estudio de los hechos de esa ocasión pasada puede demostrarnos que él lo hizo, y por tanto que nuestra oración original 'El pudo haber' era correcta [15].

No obstante, continuemos. Debamos o no describir nuestra conclusión en este caso como 'categórica', parece que todavía sería una conclusión de la forma 'él *pudo* haber hecho tal y cual', y no en lo más mínimo una conclusión concerniente a lo que él *habría* hecho. Estamos interesados, recuérdese, en sus capacidades: queremos saber si pudo haber leído *Emma* ayer; encontramos que la leyó antes de ayer y que la lee hoy; concluimos que pudo haberla leído ayer. Pero no parece que esto diga nada acerca de lo que él *habría* hecho ayer o en qué circunstancias; ciertamente, estamos ahora convencidos de que *pudo* haberla leído ayer, pero ¿lo *habría* hecho, considerando que la ha leído tan sólo el día anterior? Además, suponiendo que la opinión es que nuestra conclusión no es de la forma 'pudo haber', sino de la forma 'habría si', nada se ha dicho todavía para establecer esto, ni para revelarnos qué sigue el 'si'. Para establecer que la habría leído ayer si..., necesitaremos evidencia no solamente referente a sus capacidades y oportunidades, sino también a su carácter, motivos y demás.

Puede en realidad pensarse, y parece que Nowell-Smith, al menos parcialmente, lo piensa, que lo que sigue el 'si' vendría dado por la consideración de que decir que pudo haber, en el pleno sentido, es decir no solamente que tuvo la capacidad, que es en lo que hasta ahora nos hemos centrado, sino también que tuvo la *oportunidad*. Para establecer *esto*, ¿no tenemos que establecer que fueron satisfechas determinadas *condiciones*, como, por ejemplo, que había un ejemplar disponible de *Emma*? Muy bien. Pero aquí hay seguramente una confusión; admitimos que, al decir que pudo haber, yo asevero o implico que determinadas *condiciones*, las de oportunidad, *fueron satisfechas;* pero esto es totalmente distinto de admitir que, al decir que pudo haber, yo *asevero algo condicional*. Es, ciertamente, enteramente posible aseverar algo condicional tal como *'he could have read* Emma *yesterday if there had been a copy available'* *, siendo entonces *could* naturalmente un subjuntivo; pero decir este tipo de cosas no es precisamente decir el tipo de cosa que decimos cuando decimos *'He could have acted otherwise'* **, donde *'could have'* es un indicativo —implicando, como ha-

[14] Sin embargo, creo que no es difícil ver que no podemos establecer 'directamente', al menos en muchos casos, que algo se lo 'impidió': él fue drogado o deslumbrado, lo que le impidió leer, lo cual establece que él no pudo haber leído —¿pero cómo sabemos que el ser drogado o deslumbrado 'impide' a la gente leer? Seguramente sobre la base de evidencia 'inductiva'. Y, en pocas palabras, ser impedido es ser vuelto incapaz.

* *could have, would have... if, can* y *shall or will... if,* respectivamente. *(N. del T.)*

[15] Hay, me gustaría creer, buenas razones para no hablar de 'Puedo levantar mi dedo' como verificada directamente cuando procedo a levantarlo, y asimismo para no hablar de 'El pudo haberlo hecho' como directamente verificada por el descubrimiento de que lo hizo. Pero según la explicación de Nowell-Smith creo que éstas pasarían por verificaciones directas.

* 'él hubiera podido leer *Emma* ayer si hubiese habido un ejemplar disponible'. *(N. del T.)*

** 'El pudo haber actuado (ha podido actuar) de otro modo'. *(N. del T.)*

cemos ahora, que no había ningún ejemplar disponible, implicamos que *por tanto* él *no* pudo haber actuado de otro modo—. Y lo mismo es cierto si tratamos de decir 'El habría leído *Emma* ayer si hubiese habido un ejemplar disponible'; esto, muy ciertamente, implica que no pudo de hecho haberla leído, y así no puede en modo alguno ser lo que significamos diciendo que pudo haberla leído.

En el párrafo final de su discusión, Nowell-Smith comienza a darnos su análisis no solamente de 'pudo haber', sino también de 'puede' (que él dice que significa 'hará si'). Y este último rasgo merece mucho más nuestra bienvenida, porque si se está dando conscientemente un análisis de 'puede' al menos veremos en extensión claras las confusiones conectadas con la idea de que *'could have'* es necesariamente un subjuntivo [16].

El argumento del último párrafo reza así. Es 'lógicamente raro' decir algo de este tipo (enmiendo levemente la fórmula de Nowell-Smith, pero sólo de maneras que le son favorables y que son exigidas por su propio argumento):

> Smith tiene la capacidad de correr una milla, tiene la oportunidad de correr una milla, tiene un motivo preponderante para correr una milla, pero de hecho no lo hace.

De esto se sigue directamente, dice Nowell-Smith, que 'puede' significa 'hará si', es decir, supongo yo, que 'Smith puede correr una milla' *significa* 'Si Smith tiene la oportunidad de correr una milla y un motivo preponderante para correrla, él la correrá'.

Parece, no obstante, obvio que nada de este tipo se sigue.

Esto puede verse primero poniendo el argumento formalmente. La premisa de Nowell-Smith es de la forma

No (p y *q* y *r* y no-*s)*

esto es

Lógicamente raro (capacidad + oportunidad + motivo + no-acción).

Ahora bien, de esto podemos en realidad inferir

$p \supset ((q \text{ y } r) \supset s)$,

es decir que

> Si él tiene la capacidad, entonces, si tiene la oportunidad y el motivo, lo hará.

[16] Sin embargo, debe señalarse una vez más que si hemos de discutir la aserción de que alguien *puede* (ahora) hacer algo, los argumentos previos de que nuestras aserciones no son categóricas porque se basan en inducción y no pueden ser verificadas directamente, sean buenas o no, deben ahora abandonarse; porque naturalmente *es* posible verificar esto 'directamente' con el método que Nowell-Smith ha especificado anteriormente en conexión con otra cosa, a saber: haciendo que el hombre en cuestión lo intente y viéndole lograrlo.

Pero *no* podemos *inferir* la conversa

$((q \text{ y } r) \supset s) \supset p$,

o, en otras palabras, que

> Si cuando él tiene la oportunidad y el motivo, lo hace, tiene la capacidad de hacerlo.

(Yo no digo que esto último no sea algo a lo que, cuando está expresado así en castellano, asentiríamos, sino sólo que no se sigue de la premisa de Nowell-Smith; naturalmente, se sigue meramente de la premisa de que él lo hace, el que tiene la capacidad de hacerlo, según el castellano ordinario.) Pero a no ser que esta segunda implicación conversa *sí* que se siga, no podemos, según los principios formales usuales, inferir que *p* es *equivalente* a, ni por tanto que significa lo mismo que $(q \text{ y } r) \supset s$, o en palabras que la capacidad *significa* que la oportunidad más el motivo llevan a la acción.

Expresemos lo mismo no-formalmente. Del hecho de que, si tres cosas son verdaderas juntas una cuarta debe también ser verdadera, no podemos mantener que una de las tres cosas *significa sencillamente* que si las otras dos son verdaderas la cuarta será verdadera. Si pudiésemos argumentar en realidad de este modo, entonces estableceríamos, partiendo de la premisa de Nowell-Smith, no solamente que

> 'El tiene la capacidad de hacer X' *significa sencillamente* que 'Si él tiene la oportunidad y el motivo para hacer X, hará X'

sino también igualmente que

> 'El tiene la oportunidad de hacer X' *significa sencillamente* que 'Si él tiene la capacidad y el motivo para hacer X, hará X'

y asimismo que

> 'El tiene un motivo preponderante para hacer X' *significa sencillamente* que 'Si él tiene la capacidad y la oportunidad de hacer X, hará X'.

Pues claramente podemos llevar a cabo las mismas operaciones sobre *q* y *r* que sobre *p*, dado que las tres ocupan posiciones paralelas en la premisa. Pero éstas son sugerencias fantásticas. Dicho brevemente, Nowell-Smith está señalando en su premisa que si un hombre puede y quiere (más que hacer algo distinto), lo hará; pero de esto no se sigue que 'él puede' *signifique sencillamente* 'si él quiere, lo hará'. Nowell-Smith está esforzándose en efectuar una transición de *puede* a *hará* que presenta dificultades tan grandes como las de la transición de *pudo* a *habría* *; él ofrece el espectáculo

* *can, will, could* y *would,* respectivamente. *(T.)*

de efectuarla importando el concepto adicional, y aquí irrelevante, de motivo, del cual no hace falta decir que está en general muy íntimamente conectado con la cuestión de qué 'hará él'.

Cuando, en conclusión, Nowell-Smith establece su análisis de 'Fernández pudo haber leído *Emma* la pasada noche', es éste:

> El la habría leído, si hubiese habido un ejemplar, si no hubiese quedado a oscuras, etc., etc., y si él hubiese querido leerla más que leer ⟨esto debiera ser 'hacer'⟩ algo distinto.

Pero lejos de ser esto lo que significamos al decir que él pudo haberla leído, de hecho implica que *no* pudo haberla leído, por razones más que adecuadas: implica que él estaba a oscuras en ese momento, etc. Aquí vemos que, efectivamente, Nowell-Smith comete la confusión a la que me refería antes entre un enunciado que implica o asevera que determinadas condiciones *fueron* cumplidas y un enunciado condicional, *i.e.* un enunciado acerca de lo que habría sucedido si esas condiciones se hubiesen cumplido. Esto es desafortunadamente una confusión de un tipo general que no es poco común; sólo necesito mencionar el ejemplo clásico de Keynes, que confundió aseverar sobre la evidencia *h* que *p* es probable con aseverar que sobre la evidencia *h p* es probable, las cuales pueden ambas expresarse ambiguamente con 'aseverar que *p* es probable sobre la evidencia *h'*, pero sólo la primera de ellas asevera que *p* es (realmente) probable. Aquí similarmente hay una confusión entre aseverar sobre la suposición (o premisa) de que él tenía un ejemplar que pudo haberla/la habría leído, y aseverar que sobre la suposición de que él tenía un ejemplar pudo haberla/la habría leído, las cuales pueden ser ambas expresadas ambiguamente con 'aseverar que él pudo haberla/la habría leído sobre la suposición de que tenía un ejemplar', pero sólo la primera de ellas asevera que él pudo (efectivamente) haberla leído.

En alguna medida, pues, extraemos del estudio de los argumentos de Nowell-Smith lecciones similares a las que extrajimos en el caso de Moore. Pero algunas son nuevas, como, por ejemplo, el que muchas aseveraciones acerca de lo que un hombre *habría* hecho o *hará* dependen, en casos críticos, de premisas referentes a sus *motivos* tanto como, o más bien que, referentes a sus capacidades u oportunidades; de ahí que estas aserciones no puedan ser lo que las aserciones sobre sus capacidades significan [17].

En un punto tal vez pueda yo desarrollarlo un poco más. Se ha mantenido que *a veces* cuando decimos *'He could have done X'* * esto es un

[17] Sin embargo, debe señalarse una vez más que no se ha demostrado el que *todas* las aserciones acerca de lo que él habría hecho sean dependientes de este modo, de manera que este argumento particular contra el análisis de 'pudo haber' como 'habría si' no es conclusivo; en particular, no nos desembaraza de la posible sugerencia de que 'pudo haber' significa 'habría si lo hubiese *intentado*', pues aquí pueden ser irrelevantes las consideraciones sobre motivos.

* 'El pudo (podría) haber hecho X'. *(N. del T.)*

condicional; requiere ser completada mediante una cláusula-*si,* típicamente, 'si hubiese tenido la oportunidad', y así *no* nos exige, para establecer su verdad, establecer que, de hecho, tuvo la oportunidad. A veces, por otro lado, es un pasado de indicativo, implicando que tuvo la oportunidad; en cuyo caso, para establecer su verdad, tenemos que establecer que determinadas condiciones fueron satisfechas, pero la aserción *no* debe describirse como una aserción condicional.

Ahora bien, aunque no tengo ningún deseo de retractarme de esta explicación en general o en todos los casos, dudo de que sea todo el cuento. Consideremos el caso en el que lo que deseamos aseverar es que alguien tuvo la oportunidad de hacer algo, pero careció de la capacidad —*'He could have smashed that lob, if he had been any good at the smash'* *: aquí la cláusula-*si,* que puede por cierto suprimirse y sobreentenderse, se refiere no a oportunidad, sino a capacidad. Ahora bien, aunque podríamos describir la oración completa como 'condicional', sin embargo logra aseverar algo bastante 'categórico', a saber: que él tuvo una determinada oportunidad. Y del mismo modo la oración de Nowell-Smith *'He coul have read* Emma, *if he had had a copy'* **, parece aseverar 'categóricamente' que él tenía una cierta capacidad, aunque careció de la oportunidad de ejercerla. Viéndola de este modo, existe la tentación de decir que *'could have'* tiene, además de su *sentido* 'omni-inclusivo' diversos *sentidos* más *restringidos;* esto se mostraría si dijésemos *'He could have smashed it, only he is no good at the smash'* o *'He could have read* Emma *but he had no copy'* ***, en donde, diríamos, *'could have'* se está empleando en los sentidos restringidos de oportunidad o de capacidad [18] solamente, y es un pasado de indicativo, no un condicional pasado.

Esta opinión podría reforzarse considerando ejemplos con el simple 'puede'. Nos sentimos tentados a decir que 'El puede' significa a veces sólo que él tiene la capacidad, sin *decir nada* sobre la oportunidad, a veces *sólo* que tiene la posibilidad, sin decir nada sobre la capacidad, a veces, sin embargo, que realmente de hecho *puede plenamente* aquí y ahora, teniendo tanto la capacidad como la oportunidad. Ahora bien, creo que nadie se sentiría tentado a decir que *'can',* cuando significa una de las dos cosas menores, por ejemplo, 'tiene la oportunidad', *i.e.* 'puede en el sentido pleno si tiene la capacidad', es gramaticalmente un subjuntivo o condicional. Tal vez, pues, no haya sido correcto tampoco describir *'He could have'* **** como

[18] Hablo aquí y en general de 'capacidad' y 'oportunidad' solamente; pero me doy cuenta de que otros nombres abstractos como 'posibilidad', 'habilidad' e incluso 'derecho' están igualmente involucrados. Todos estos términos necesitan ser enumerados y elucidados antes de que realmente nos enfrentemos con 'puede'.

* 'El podría haber rematado ese saque, si hubiese sido bueno rematando'. *(N. del T.)*

** 'El podría haber leído *Emma,* si hubiese tenido un ejemplar' *(N. del T.)*

*** 'El pudo haber rematado, sólo que no es nada bueno rematando' y 'El pudo haber leído *Emma* pero no tenía ejemplar', respectivamente. *(N. del T.)*

**** 'El pudo (podría) haber'. *(N. del T.)*

siendo siempre un condicional cuando asevera capacidad u oportunidad solamente, sin que se diga nada sobre la otra, o incluso cuando se niega que la otra haya existido.

El verbo *poder* es un verbo peculiar. Comparémoslo por un momento con otro verbo peculiar, *saber,* con el que comparte algunas peculiaridades gramaticales, tales como la carencia del tiempo presente continuo *. Cuando digo que alguien *sabe* qué es la cosa que tengo en la mano, puedo querer decir solamente que él tiene la capacidad de identificarla dada la oportunidad, o que él tiene la oportunidad de identificarla si tiene la capacidad, o que él tiene ambas cosas. ¿Qué decimos de *saber* en este caso? Ciertamente, no somos proclives a invocar la idea de un condicional, sino más bien la de diferentes sentidos, o acaso la todavía oscura idea del disposicional. Debo contentarme aquí con decir solamente que no creo que la vieja coraza de términos, como 'modo' y 'sentido', sea enteramente adecuada para manejar casos tan escurridizos. El único punto del cual me siento seguro es que los verbos como *poder* y *saber* tienen cada uno de ellos un uso paradigmático, omni-inclusivo, alrededor del cual se arracima y del cual se aleja, poco a poco y a lo largo de diferentes sendas, toda una serie de usos distintos, para muchos de los cuales, aunque quizá no para todos, puede encontrarse una expresión sinónima ('oportunidad', 'darse cuenta', etc.).

No es inusual el que el auditorio de una conferencia incluya a algunos que prefieren que las cosas sean importantes, y a ellos, en el caso de que haya alguno presente, se debe ahora una perorata. ¿Por qué, en pocas palabras, importa todo esto? En primer lugar, pues, no hace falta subrayar que tanto *si* como *puede* son palabras sumamente prevalentes y proteicas, que producen perplejidad tanto gramatical como filosóficamente; no sólo vale la pena, sino que es esencial, descubrir en estos estudios los hechos referentes a *sis* y *puedes,* y eliminar las confusiones que engendran. En filosofía es *puede* en particular la que parecemos tan a menudo descubrir, precisamente cuando habíamos creído resuelto un problema, sonriéndonos residualmente como la rana en el fondo de la jarra de cerveza. Además, y en segundo lugar, no hemos estado aquí diseccionando estas dos palabras en general o completamente, sino en una especial conexión que quizá nadie considere trivial. Ha sido alegado por parte de filósofos muy serios (no sólo los dos que he mencionado) que las cosas que decimos ordinariamente acerca de lo que podemos hacer y pudimos haber hecho pueden efectivamente ser consistentes con el determinismo. Es difícil evitar todo intento de decidir si este alegato es cierto —difícil incluso para los que, como yo mismo, se sienten inclinados a pensar que el determinismo es todavía el nombre de algo nada claro, que ha sido defendido sólo incoherentemente. Al menos me gustaría afirmar que los considerados esta noche no logran demostrar que *es* verdadero, y en realidad al no lograrlo vienen de algún

* Aunque la conjugación castellana no incluye este tiempo, no deja de ser cierto que no podemos decir 'Estoy sabiendo' o 'Estoy pudiendo'. *(N. del T.)*

modo a demostrar que *no* lo es. El determinismo, sea lo que fuere, puede que aún sea el caso, pero al menos no parece consistente con lo que ordinariamente decimos y presumiblemente pensamos. Y, finalmente, hay un tercer punto. Al reflexionar sobre los argumentos de esta conferencia, bien podemos preguntarnos si no podrían ser atribuidos con igual razón a la gramática que a la filosofía; y creo que ésta es una saludable pregunta para finalizar. Hay constantes referencias en la filosofía contemporánea, que notoriamente se ocupa mucho del lenguaje, a una 'gramática lógica' y una 'sintaxis lógica' como si fuesen cosas distintas de la gramática y la sintaxis ordinarias del gramático; y, ciertamente, parecen, sea lo que exactamente fueren, diferentes a la gramática tradicional. Pero la gramática está hoy ella misma en un estado de flujo; durante cincuenta años o más se ha puesto en duda desde todos los ángulos y cargos el que lo que Dionisio el Tracio pensó una vez que era la verdad sobre el griego sea la verdad y toda la verdad sobre todo lenguaje y todos los lenguajes. ¿Sabemos, entonces, que acabará existiendo una frontera última entre la 'gramática lógica' y una *Gramática* corregida y aumentada? En la historia de la investigación humana, la filosofía ocupa el lugar del sol central inicial, seminal y tumultuoso: de tiempo en tiempo se desprende de alguna porción de sí mismo que toma posición como una ciencia, un planeta, tibio y bien regulado, que progresa regularmente hacia un distante estado final. Esto sucedió hace tiempo con el nacimiento de la matemática, y después con el nacimiento de la física; tan sólo en el siglo pasado hemos presenciado el mismo proceso una vez más, lento y en su momento casi imperceptible, con el nacimiento de la ciencia de la lógica matemática, mediante la labor conjunta de filósofos y matemáticos. ¿No es posible que el siglo venidero pueda ver el nacimiento, mediante la labor conjunta de filósofos, gramáticos y otros numerosos estudiosos del lenguaje, de una verdadera y exhaustiva *ciencia del lenguaje?* Entonces nos libraremos de una parte más de la filosofía (aún quedarán muchísimas) de la única manera en que podemos siempre librarnos de la filosofía, lanzándola hacia arriba.

CAPÍTULO 10

Emisiones realizativas *

I

Tienen ustedes más que derecho a no saber lo que significa la palabra 'realizativo'. Es una palabra nueva y una palabra fea, y acaso no signifique nada demasiado. Pero en cualquier caso hay algo en su favor, que no es una palabra profunda. Recuerdo que una vez, cuando yo había hablado de este tema, alguien dijo después: 'Sabes, no tengo la menor idea de lo que quiere decir, a menos que pudiera ser que simplemente quiera decir lo que dice'. Pues bien, esto es lo que me gustaría querer decir.

Consideremos primero cómo surge este asunto. No tenemos que retroceder muy lejos en la historia de la filosofía para encontrar filósofos dando por sentado como algo más o menos natural que la única ocupación, la única ocupación interesante, de cualquier emisión —es decir, de cualquier cosa que decimos— es ser verdadera o al menos falsa. Naturalmente, siempre han sabido que hay otros tipos de cosas que decimos —cosas como imperativos, las expresiones de deseos, y exclamaciones— algunas de las cuales han incluso sido clasificadas por los gramáticos, aunque tal vez no era demasiado fácil decir siempre cuál era cuál. Pero con todo, los filósofos han dado por sentado que las únicas cosas en las que están interesados son las emisiones que registran hechos o que describen situaciones con ver-

* Traduzco *'utterance'* como 'emisión' y *'performative'* como 'realizativo'. La alternativa de traducir la primera como 'expresión' —tal como hacen G. R. Carrió y E. A. Rabossi en *Palabras y acciones,* Buenos Aires: Paidós, 1971 (traducción de las conferencias de Austin *How to do Things with Words)*— no me parece aceptable porque prefiero reservar esta palabra para *'phrase'*: segmento lingüístico que no llega a oración: *i.e.,* lo que los gramáticos europeos llaman sintagma. Tampoco 'locución' parece adecuada porque Austin la utiliza, en *Palabras y acciones,* para referirse al contenido de un acto locucionario. 'Emisión' goza además de la ventaja —de la que carece 'locución'— de tener asociado el verbo *emitir,* correspondiente al inglés *to utter.* En cambio la traducción de Carrió y Rabossi de *'performative'* por 'realizativo' me parece perfecta y preferible a la alternativa 'ejecutivo'. La razón es que 'realizativo' es un neologismo sobre la base de palabras ya en uso: 'realizar' y 'realización' —del mismo modo que *'performative'* es, como dice Austin, una nueva y fea palabra sobre la base de *'perform'* y *'performance'.* 'Ejecutivo' equivaldría, en cambio, a *'executive'* (cfr. 'poder ejecutivo'). *(N. del T.)*

dad o con falsedad. En los tiempos recientes este tipo de postura ha sido puesto en duda —en dos etapas, creo yo. Lo primero de todo la gente comenzó a decir: 'Está bien, si estas cosas son verdaderas o falsas debe ser posible decidir qué son, y si no podemos decidir qué son no son nada bueno sino que son, en resumen, sinsentidos'. Y esta nueva postura hizo muchísimo bien; una gran cantidad de cosas que probablemente son sinsentidos se descubrieron como tales. Sin embargo, no creo que sea cierto que se hayan clasificado adecuadamente todos los tipos de sinsentido, y tal vez algunas cosas que han sido rechazadas por sinsentidos no lo sean realmente; pero con todo este movimiento, el movimiento verificacionista, fue, a su manera, excelente.

Con todo, llegamos entonces a la segunda etapa. Después de todo, ponemos unos límites a la cantidad de sinsentido que decimos, o al menos a la cantidad de sinsentido que estamos dispuestos a admitir que decimos; y así la gente comenzó a preguntarse si después de todo algunas de las cosas que, tratadas como enunciados, estaban en peligro de ser rechazadas como sinsentidos fueron después de todo realmente propuestas como enunciados. ¿No podrían tal vez no pretender registrar hechos sino influir en la gente de esta o aquella manera, o dar rienda suelta a las emociones de esta o aquella manera? O tal vez en cualquier caso algunos elementos de estas emisiones realizaban esas funciones, o, por ejemplo, llamaban la atención de alguna forma (sin registrarlo efectivamente) hacia algún rasgo importante de las circunstancias en que la emisión se hacía. Sobre estas líneas la gente ha adoptado ahora un nuevo *slogan*, el *slogan* de los 'diferentes usos del lenguaje'. La vieja postura, la vieja postura enunciativa, es incluso llamada a veces una falacia, la falacia descriptiva.

Ciertamente hay una gran cantidad de usos del lenguaje. Es más bien una pena el que la gente tienda a invocar un nuevo uso del lenguaje siempre que se sienten inclinados a hacerlo, para que les ayude a salir de este, de aquel o del otro bien conocido enredo filosófico; necesitamos más de un entramado en el que discutir estos usos del lenguaje; y también creo que no debiéramos desesperarnos tan fácilmente y hablar, como tiende a hacer la gente, de los *infinitos* usos del lenguaje. Los filósofos hacen esto cuando han enumerado tantos como, digamos, diecisiete; pero incluso si hubiese unos diez mil usos del lenguaje, seguro que podríamos enumerarlos todos con tiempo. Esto, después de todo, no es mayor que el número de especies de escarabajo que los entomólogos se han tomado la molestia de enumerar. Pero sean cuales fueren los defectos de cualquiera de ambos movimientos —el movimiento 'verificacionista' o el movimiento del 'uso del lenguaje'—, en cualquier caso han dado lugar, nadie podría negarlo, a una gran revolución en filosofía y, dirían muchos, la más saludable en su historia. (Una pretensión, si se paran a pensarlo, no muy inmodesta.)

Pues bien, es una de esas suertes de uso del lenguaje la que quiero examinar aquí. Quiero discutir un tipo de emisión que parece un enunciado y supongo que gramaticalmente sería clasificada como un enunciado,

que no es carente de sentido, y sin embargo no es verdadera o falsa. Estas no van a ser emisiones que contienen verbos curiosos como 'pudo' o 'podría', o palabras curiosas como 'bueno', que muchos filósofos consideran hoy en día sencillamente como señales peligrosas. Serán emisiones perfectamente claras, con verbos corrientes en primera persona del singular del presente de indicativo de la voz activa, y no obstante veremos de inmediato que no tienen la posibilidad de ser verdaderas o falsas. Más aún, si una persona hace una emisión de este tipo, diríamos que está *haciendo* algo en vez de meramente *diciendo* algo. Esto puede sonar un poco extraño, pero los ejemplos que daré de hecho no son extraños en absoluto, y puede que incluso parezcan decididamente grises. He aquí tres o cuatro. Supongamos, por ejemplo, que en el transcurso de una ceremonia nupcial digo, como la gente hace. 'Sí quiero' * —(*sc.* tomar a esta mujer por mi esposa legalmente desposada). O también, supongamos que le piso a usted en el pie y digo 'Le pido disculpas' **. O también, supongamos que tengo la botella de champán en la mano y digo 'Bautizo este barco el *Queen Elizabeth*'. O supongamos que digo 'Te apuesto cinco duros que lloverá mañana'. En todos estos casos sería absurdo considerar la cosa que digo como un registro de la realización de la acción que indudablemente se hace —la acción de apostar, o bautizar, o disculparse. Diríamos más bien que, al decir lo que digo, realizo efectivamente esa acción. Cuando digo 'Bautizo este barco el *Queen Elizabeth*' no describo la ceremonia de bautizo, realizo efectivamente el bautizo; y cuando digo 'Sí quiero' (*sc.* tomar esta mujer como mi esposa legalmente desposada), no estoy informando de un matrimonio, estoy satisfaciéndolo.

Pues bien, estos tipos de emisiones son las que llamamos emisiones *realizativas*. Esta es una palabra un poco fea, y una palabra nueva, pero parece que no hay ya en existencia ninguna palabra que haga su oficio. La aproximación más cercana que se me ocurre es la palabra 'operativo', tal como la usan los abogados. Los abogados cuando hablan de instrumentos legales distinguen entre el preámbulo, que recita las circunstancias en que se efectúa una transacción, y por otro lado la parte operativa —la parte que realiza efectivamente el acto legal que el instrumento se propone realizar. De manera que la palabra 'operativo' está muy cerca de lo que queremos. 'Lego mi reloj a mi hermano' sería una cláusula operativa y es una emisión realizativa. Sin embargo, la palabra 'operativo' tiene otros usos, y parece preferible tener una palabra especialmente asignada para el uso que queremos.

Ahora bien, en este punto alguien podría objetar, quizá incluso con cierta alarma, que parezco estar sugiriendo que casarse es simplemente decir unas cuantas palabras, que justamente el decir unas cuantas palabras *es* casarse. Bien, esto ciertamente no es el caso. Las palabras tienen que

* *'I do'. (N. del T.)*
** *'I apologize'. (N. del T.)*

decirse en las circunstancias apropiadas, y ésta es una cuestión que volverá a surgir después. Pero lo que no debemos suponer es que lo que se necesita en tales casos además de decir las palabras es la realización de un acto espiritual interno, del cual las palabras serán entonces un registro. Es muy fácil deslizarse hacia esta opinión al menos en casos difíciles, portentosos, aunque quizá no sea tan fácil en casos simples como el de pedir disculpas. En el caso de prometer —por ejemplo, 'Prometo estar allí mañana'— es muy fácil pensar que la emisión es simplemente el signo externo y visible (es decir, verbal) de la realización de un acto espiritual interior de prometer, y esta opinión ciertamente ha sido expresada en muchos lugares clásicos. Tenemos el caso del Hipólito de Eurípides que dijo 'Mi lengua lo juró, pero mi corazón no' —quizá debiera ser 'mente' o 'espíritu' en vez de 'corazón', pero en cualquier caso una especie de artista de candilejas. Ahora bien, es claro con este tipo de ejemplo que, si nos deslizamos hacia la creencia de que esas emisiones son registros, verdaderos o falsos, de la realización de actos espirituales e interiores, abrimos una fisura a perjuros y estafadores y bígamos, etc., de manera que tiene desventajas el ser excesivamente solemne de esta forma. Tal vez sea mejor aferrarnos al viejo dicho de que la palabra empeña.

Sin embargo, aunque estas emisiones no registran ellas mismas hechos y no son ellas mismas verdaderas o falsas, el decir estas cosas muy a menudo *implica* que determinadas cosas son verdaderas y no falsas, en algún sentido al menos de la palabra un tanto enredosa 'implicar'. Por ejemplo, cuando digo 'Tomo a esta mujer como mi esposa legalmente desposada', o alguna otra fórmula de la ceremonia matrimonial, implico que no estoy ya casado, con esposa viva, cuerda, no divorciada, y demás cosas. No obstante, es muy importante darse cuenta de que implicar que esto o lo otro es verdadero, no es en absoluto lo mismo que decir algo que es ello mismo verdadero.

Estas emisiones realizativas no son, pues, verdaderas o falsas. Pero sufren de ciertas incapacidades propias. Pueden fracasar de maneras especiales y esto es lo que quiero considerar ahora. Las diversas maneras en que una emisión realizativa puede ser insatisfactoria las llamamos, por darles un nombre, infortunios *; y un infortunio surge —es decir, la emisión es desafortunada— si se rompen determinadas reglas, reglas transparentemente simples. Mencionaré algunas de estas reglas y daré entonces ejemplos de algunas infracciones.

Ante todo, es obvio que debe efectivamente existir el procedimiento convencional que nos estamos proponiendo emplear con nuestra emisión. En los ejemplos dados aquí este procedimiento será verbal, un procedimiento verbal para casarse o donar o lo que fuere; pero debe tenerse en cuenta que hay muchos procedimientos no-verbales por los que realizar exactamente los mismos actos que realizamos por estos medios verbales.

* *infelicities. (N. del T.)*

Vale la pena recordar también que una gran cantidad de las cosas que hacemos son al menos en parte de este género convencional. Los filósofos al menos tienden demasiado a dar por sentado que una acción es siempre en último extremo el llevar a cabo un movimiento físico, mientras que es usualmente, al menos en parte, una cuestión de convención.

La primera regla es, pues, que la convención invocada debe existir y ser aceptada. Y la segunda regla, también muy obvia, es que las circunstancias en que nos proponemos invocar este procedimiento deben ser apropiadas para su invocación. Si esto no se observa, entonces el acto que nos proponemos realizar no saldría —será, podríamos decir, un fallo *. Esto también ocurrirá si, por ejemplo, no llevamos a cabo el procedimiento —sea lo que fuere— correcta y completamente, sin ningún defecto ** y sin ninguna obstrucción ***. Si alguna de estas reglas no se observa, decimos que el acto que nos proponíamos realizar es nulo, sin efecto. Si, por ejemplo, el pretendido acto era un acto de casarse, entonces diríamos que 'tomamos parte en una formalidad' de matrimonio, pero que no logramos efectivamente casarnos.

He aquí algunos ejemplos de este tipo de fallo. Supongamos que, viviendo en un país como el nuestro, deseamos divorciarnos de nuestra esposa. Podemos intentar colocarla directamente frente a nosotros en la sala y decir, en voz lo bastante alta para que lo oigan todos, 'Me divorcio de ti'. Ahora bien, este procedimiento no es aceptado. No hemos logrado con él divorciarnos de nuestra esposa, al menos en este país y otros como él. Este es un caso en que la convención, diríamos, no existe o no es aceptada. Por otra parte, supongamos que, escogiendo compañeros en una fiesta infantil, digo 'Escojo a Jorge'. Pero Jorge se sonroja y dice 'No juego'. En este caso obviamente, por una razón u otra, no escogí a Jorge —ya sea porque no existe la convención de que puedes escoger gente que no juega, o porque Jorge en esas circunstancias es un objeto inapropiado del procedimiento de escoger. O consideremos el caso en que digo 'Te nombro Cónsul', y resulta que ya has sido nombrado —o quizá pueda incluso trascender que eres un caballo; aquí de nuevo tenemos el infortunio de circunstancias inapropiadas, objetos inapropiados, o cosas por el estilo. Ejemplos de defectos y obstrucciones tal vez apenas sean necesarios —una parte en la ceremonia de matrimonio dice 'Sí querré', la otra dice 'No querré'; yo digo 'Apuesto cinco duros', pero nadie dice 'Hecho', nadie acepta la oferta. En todos estos casos y otros similares, el acto que nos proponemos realizar, o que nos ponemos a realizar, no es logrado.

Pero hay otra manera un tanto diferente en que este tipo de emisión puede ir mal. Una buena cantidad de estos procedimientos verbales están diseñados para ser usados por personas que sostienen determinadas creencias o tienen determinados sentimientos o intenciones. Y si usted usa una

* *misfire. (N. del T.)*
** *flaw. (N. del T.)*
*** *hitche. (N. del T.)*

de estas fórmulas cuando no tiene los pensamientos o sentimientos o intenciones requeridos entonces hay un abuso del procedimiento, hay una insinceridad. Tomemos, por ejemplo, la expresión 'Te felicito'. Esta expresión está diseñada para ser usada por personas que se alegran de que la persona aludida haya logrado una determinada hazaña, que creen que ella fue personalmente responsable del éxito, etc. Si digo 'Te felicito' cuando no me alegro o cuando no creo que el mérito fuese tuyo, entonces hay una insinceridad. Asimismo si digo que prometo hacer algo, sin tener la menor intención de hacerlo o sin creerlo factible. En estos casos hay algo que va mal ciertamente, pero no es igual que un fallo. No diríamos que yo no prometí de hecho, sino más bien que prometí pero prometí insinceramente; te felicité pero las felicitaciones fueron huecas. Y puede haber un infortunio de una especie un tanto semejante cuando la emisión realizativa compromete al hablante a conducta futura de determinado tipo y luego en el futuro él no se comporta de hecho de la manera esperada. Esto es muy obvio, naturalmente, si prometo hacer algo y luego rompo mi promesa, pero hay muchos tipos de compromiso de una forma bastante menos tangible que la del caso de prometer. Por ejemplo, yo puedo decir 'Te doy la bienvenida', dándote por bienvenido a mi casa o a donde fuere, pero luego empiezo a tratarte como si fueses extremamente mal recibido. En este caso se ha abusado del procedimiento de decir 'Te doy la bienvenida' de una manera un tanto diferente de la de simple insinceridad.

Podríamos preguntarnos ahora si esta lista de infortunios es completa, si los tipos de infortunio son mutuamente exclusivos, etc. Pues bien, no es completa, y no son mutuamente exclusivos; nunca lo son. Supongamos que estás a punto de bautizar el barco, has sido nombrado para bautizarlo, y estás a punto de estallar la botella contra el casco; pero en ese mismo instante un tipo burdo aparece, te arrebata la botella de la mano, la rompe contra el casco, exclama 'Bautizo este barco el *Generalísimo Stalin*', y luego retira las cuñas con buen compás. Pues bien, estamos de acuerdo naturalmente en varias cosas. Estamos de acuerdo en que el barco no se llama ahora el *Generalísimo Stalin*, y estamos de acuerdo en que se trata de una infernal vergüenza, etc., etc. Pero puede que no estemos de acuerdo en cuanto a cómo clasificar el infortunio concreto de este caso. Podríamos decir que aquí tenemos el caso de un procedimiento perfectamente legítimo y admitido que, sin embargo, ha sido invocado en circunstancias incorrectas, concretamente por la persona incorrecta, este tipo burdo en vez de la persona designada para hacerlo. Pero por otro lado podríamos verlo de manera diferente y decir que éste es un caso en que el procedimiento en su totalidad no se ha llevado a cabo correctamente, porque parte del procedimiento para bautizar un barco es que tú hayas sido designado como la persona que debe hacer el bautizo y esto es lo que este compadre no fue. Así pues, la forma en que debemos clasificar los infortunios en casos diferentes quizá sea un asunto bastante difícil, e incluso puede que en último extremo sea un tanto arbitrario. Pero por cierto los abogados, que tienen

que vérselas muchísimo con este género de cosa, han inventado todos los tipos de términos técnicos y han formulado numerosas reglas sobre diferentes tipos de casos, que les permiten clasificar bastante rápidamente lo que en particular anda mal en cualquier caso dado.

En cuanto a si esta lista es completa, ciertamente no lo es. Una forma ulterior por la que las cosas pueden ir mal es, por ejemplo, por lo que en general puede llamarse malentendido. Puede que no oigas lo que digo, o puede que entiendas que me refiero a algo distinto de aquello a lo que pretendí referirme, etc. Y aparte de ulteriores adiciones que pudiéramos hacer a la lista, está la prevalente consideración general de que, en cuanto que estamos realizando un acto cuando proferimos estas emisiones realizativas, puede por cierto que lo estemos haciendo bajo coerción o en otras circunstancias que no nos hagan enteramente responsables de hacer lo que estamos haciendo. Esto sería ciertamente una infelicidad de una cierta especie —cualquier especie de no-responsabilidad podría llamarse una infelicidad; pero naturalmente es un tipo de cosa completamente diferente de aquellas de las que hemos estado hablando. Y podría mencionar que, de nuevo de manera muy diferente, podríamos proferir cualquiera de estas emisiones, tal como podemos proferir una emisión de cualquier tipo, en el transcurso, por ejemplo, de representar un papel o de hacer un chiste o escribir un poema—, en cuyo caso naturalmente no sería presentado seriamente y no podremos decir que realizamos seriamente el acto en cuestión. Si el poeta dice 'Ve y recoge una estrella cadente' o lo que fuere, no profiere seriamente una orden. Consideraciones de este género se aplican absolutamente a cualquier emisión, no solamente a las realizativas.

Esto, pues, tal vez sea bastante para seguir con ello. Hemos discutido la emisión realizativa y sus infortunios. Ello nos equipa, podemos suponer, con dos nuevas y relucientes herramientas para resquebrajar acaso la cuna de la realidad. También nos equipa —siempre lo hace— con dos nuevas y relucientes zapatas bajo nuestros pies metafísicos. La cuestión está en cómo las usamos.

II

Hasta aquí hemos estado haciendo firmes progresos, sintiendo deslizarse bajo nuestros pies el firme piso del prejuicio, lo cual es siempre bastante regocijante, ¿pero qué pasa ahora? Ustedes estarán esperando el momento en que nos embarranquemos, el momento en que nos retractemos de todo, y con bastante seguridad que llegará pero tomará tiempo. Ante todo formulémonos una pregunta bastante sencilla. ¿Cómo podemos estar seguros de, cómo podemos distinguir, si una emisión cualquiera ha de ser clasificada como realizativa o no? Seguramente, sentimos, debemos poder hacerlo. Y obviamente nos gustaría muchísimo poder decir que hay un criterio gramatical para ello, algún medio gramatical de decidir si una emisión es realizativa. Todos los ejemplos que he dado hasta aquí tienen de hecho la

misma forma gramatical; todos ellos comienzan con el verbo en primera persona del singular del presente de indicativo de la voz activa —no precisamente cualquier tipo de verbo por cierto, pero con todo todos ellos son de hecho de esa forma. Además, en el caso de los verbos que he usado hay una asimetría típica entre el uso de esta persona y tiempo del verbo y el uso del mismo verbo en otras personas y otros tiempos, y esta asimetría es una clave ciertamente importante.

Por ejemplo, cuando decimos 'Yo prometo que ...', el caso es muy diferente de cuando decimos 'El promete que ...', o en tiempo pasado 'Yo prometí que...'. Pues cuando decimos 'Yo prometo que ...' realizamos un acto de prometer —hacemos una promesa. Lo que *no* hacemos es informar de que alguien realiza un acto de prometer —en particular, no informamos de que alguien usa la expresión 'Yo prometo'. Efectivamente la usamos y hacemos la promesa. Pero si digo 'El promete', o en tiempo pasado 'Yo prometí', informo precisamente de un acto de prometer, esto es, de un acto de usar la fórmula 'Yo prometo' —informo de un acto presente de prometer por su parte, o de un acto pasado por mi parte. Hay así una clara diferencia entre la primera persona del singular del presente de indicativo de la activa, y las demás personas y tiempos. Esto es puesto de manifiesto con el típico caso del pequeño Guillermito, cuyo tío dice que le dará media corona si promete no fumar nunca hasta que tenga 55 años. El ansioso padre del pequeño Guillermito dice 'Naturalmente que lo promete, ¿verdad, Guillermito?', dándole un codazo, y el pequeño Guillermito ni siquiera dice esta boca es mía. La gracia reside aquí en que él debe hacer la promesa por sí mismo diciendo 'Lo prometo', y su padre va demasiado rápido al decir que promete.

Esto, pues, es un ejemplo de una prueba de si una emisión es realizativa o no, pero debemos suponer que toda emisión realizativa haya de adoptar esta forma *standard*. Hay al menos otra forma *standard*, igual de común que ésta, en que el verbo está en la voz pasiva (o reflexiva) * y en la segunda o tercera personas, no en la primera. El tipo de caso al que me refiero es el de un aviso que reza 'Se advierte a los pasajeros de que crucen las vías por el puente solamente', o de un documento que dice 'Por la presente está usted autorizado' a hacer tal y cual. Estos son indudablemente realizativos, y de hecho a menudo se requiere una firma a fin de mostrar quién es el que está haciendo el acto de advertir, o autorizar, o lo que fuere. Muy típico de este tipo de realizativo —especialmente susceptible de figurar en documentos escritos naturalmente— es que la expresión 'por la presente' ** o bien figura de hecho o podría con naturalidad insertarse.

* Añado la cualificación del paréntesis porque en castellano, frente al inglés, resulta forzado el utilizar la voz pasiva y se emplea, en cambio, de modo natural, la construcción con *se*: 'Se advierte a los pasajeros de que...' y no 'Los pasajeros son advertidos de que...' *(N. del T.)*

** En el original *'is that the little word «hereby»'. (N. del T.)*

Desgraciadamente, sin embargo, todavía no nos es posible sugerir que toda emisión que vaya a ser clasificada como un realizativo haya de adoptar una u otra de estas dos, por llamarlas así, formas *standard*. Después de todo sería una emisión realizativa muy típica decir 'Te ordeno que cierres la puerta'. Satisface todos los criterios. Realiza el acto de ordenarte cerrar la puerta, y no es verdadera o falsa. Pero en las circunstancias apropiadas seguramente que pudimos realizar exactamente el mismo acto diciendo sencillamente 'Cierra la puerta', en imperativo. O también, supongamos que alguien coloca un aviso 'Este toro es peligroso', o simplemente 'Toro peligroso', o simplemente 'Toro'. ¿Difiere esto necesariamente de colocar un aviso, apropiadamente firmado, diciendo 'Por la presente se advierte que este toro es peligroso'? Parece que el simple aviso 'Toro' puede realizar la misma función que la fórmula más elaborada. Naturalmente, la diferencia está en que si colocamos sólo 'Toro' no quedaría del todo claro que es una advertencia; podría estar allí sólo por interés o información, como 'Wallabi' ante la jaula del zoo, o 'Monumento antiguo'. Sin duda que sabríamos por la naturaleza del caso que era una advertencia, pero no sería explícita.

Pues bien, en vista de este derrumbamiento de los criterios gramaticales, lo que nos gustaría suponer —y es bastante suponer— es que cualquier emisión que sea realizativa podría ser reducida a, o desarrollada en, una de estas dos formas *standard* que comienzan con 'Yo ...' tal y cual o que comienzan con 'Usted (o él) por la presente ...' tal y cual. Si hubiese alguna justificación para esta esperanza, como en alguna medida la hay, entonces podríamos esperar hacer una lista de todos los verbos que pueden aparecer en estas formas *standard*, y luego podríamos clasificar los tipos de actos que pueden realizarse con emisiones realizativas. Podríamos hacerlo con la ayuda de un diccionario, usando una prueba como la ya mencionada —el que haya la asimetría característica entre la primera persona del singular del presente de indicativo de la activa y las demás personas y tiempos— a fin de decidir si un verbo entra en nuestra lista o no. Pues bien, si hacemos esta lista encontramos de hecho que caen en determinadas clases bastante bien diferenciadas. Tenemos la clase en que emitimos veredictos y hacemos estimaciones y valoraciones de diversos géneros. Tenemos la clase en que hacemos compromisos, nos comprometemos de diversas formas al decir algo. Tenemos la clase en que al decir algo ejercitamos diversos derechos y poderes, tales como nombrar, votar, etc. Y tenemos una o dos más clases bastante bien diferenciadas.

Supongamos realizada esta tarea. Entonces llamaríamos a los verbos de nuestra lista verbos realizativos explícitos, y a cualquier emisión que se redujese a una u otra de nuestras formas *standard* la llamaríamos una emisión realizativa explícita. 'Te ordeno cerrar la puerta' sería una emisión realizativa explícita, mientras que 'Cierra la puerta' no lo sería —esto es, una emisión realizativa 'primaria' o como quiera que deseemos llamarla. Al usar el imperativo puede que estemos ordenándote cerrar la puerta, pero

no queda justamente claro si estamos ordenándote o rogándote o implorándote o solicitándote o incitándote o tentándote, o uno u otro de entre muchos otros actos sutilmente diferentes que, en un lenguaje primitivo poco sofisticado, es muy probable que no sean discriminados. Pero necesitamos no sobreestimar la no sofisticación de los lenguajes primitivos. Hay una gran cantidad de recursos utilizables para aclarar, incluso al nivel primitivo, qué acto estamos realizando cuando decimos algo —el tono de voz, la cadencia, los gestos— y ante todo podemos confiar en la naturaleza de las circunstancias, en el contexto en que la emisión es proferida. Esto muy a menudo hace totalmente inconfundible si se trata de una orden que se está dando o si, pongamos por caso, estoy simplemente instigándote o rogándote. Puede que, por ejemplo, digamos algo de este tipo: 'Viniendo de él yo estaba obligado a tomarlo como una orden'. No obstante, a pesar de todos estos recursos, hay una desafortunada cantidad de ambigüedad y falta de discriminación en ausencia de nuestros verbos realizativos explícitos. Si digo algo como 'Estaré allí', puede que no quede determinado si es una promesa, o una expresión de intención, o tal vez incluso una predicción de mi conducta futura, de lo que va a sucederme; y puede que importe bastante, al menos en sociedades desarrolladas, cuál de estas cosas es precisamente. Y por esto es por lo que se ha desarrollado el verbo realizativo explícito —para aclarar exactamente cuál es, hasta qué punto me compromete y de qué manera, etc.

Este es justamente un modo en que el lenguaje se desarrolla a tono con la sociedad de la cual es el lenguaje. Los hábitos sociales de la sociedad pueden afectar considerablemente qué verbos realizativos se desarrollan y cuáles, a veces por razones más bien irrelevantes, no lo hacen. Por ejemplo, si digo 'Eres un cobarde', pudiera ser que te estoy censurando o pudiera ser que te estoy insultando. Ahora bien, dado que al parecer la sociedad aprueba el censurar o reprobar, hemos en este caso desarrollado una fórmula 'Te reprueebo', o 'Te censuro', que nos permite llevar a cabo expeditivamente esta deseable empresa. Pero por otro lado, dado que al parecer no aprobamos el insultar, no hemos desarrollado una fórmula simple del tipo 'Te insulto', cosa que pudiéramos haber hecho exactamente igual.

Por medio de estos verbos realizativos explícitos y de algunos otros recursos, pues, explicitamos qué acto preciso es el que estamos realizando cuando proferimos nuestra emisión. Pero aquí me gustaría añadir unas palabras de advertencia. Debemos distinguir entre la función de explicitar qué acto es el que estamos realizando, y la muy diferente cuestión de *enunciar* qué acto es el que estamos realizando. Podemos dibujar un valioso paralelo aquí con otro caso en que el acto, al acto convencional que realizamos, no es un acto del habla sino una realización física. Supongamos que aparezco ante usted un día y doblo profundamente el espinazo. Bien, esto es ambiguo. Puedo estar simplemente observando la flora del lugar, atando el cordón de mi zapato, o algo de este tipo; por otro lado, es concebible

que pudiera estar haciéndole una reverencia. Pues bien, para esclarecer esta ambigüedad tenemos algunos recursos tales como levantar el sombrero, decir 'Salaam', o algo de este tipo, para dejar completamente claro que el acto que se realiza es el convencional de hacer una reverencia en vez de otro acto. Ahora bien, nadie querría decir que levantar el sombrero fue enunciar que usted estaba realizando un acto de reverencia; ciertamente no lo es, pero deja completamente claro que lo estaba haciendo. Y así de la misma manera decir 'Te advierto que...' o 'Te ordeno que...' o 'Prometo que...' no es enunciar que está usted haciendo algo, pero deja claro que lo está haciendo —constituye su realización verbal, una realización de un género particular.

Hasta ahora hemos estado avanzando como si hubiese una diferencia totalmente clara entre nuestras emisiones realizativas y aquello con lo que las hemos contrastado, enunciados o informes o descripciones. Pero ahora comenzamos a encontrar que esta distinción no es tan clara como podría ser. Es ahora cuando empezamos a hundirnos un poco. En primer lugar, naturalmente, podemos sentir dudas en cuanto a cuán ampliamente se extienden nuestros realizativos. Si nos paramos a pensar en algunos tipos raros de expresión que usamos en casos raros, pudiéramos muy bien preguntarnos si satisfacen o no nuestros criterios un tanto vagos para ser emisiones realizativas. Supongamos, por ejemplo, que alguien dice 'Bravo'. Bien, no es verdadero o falso; está realizando el acto de vitorear. ¿La hace esto una emisión realizativa en nuestro sentido o no? O supongamos que él dice 'Demonios'; está realizando el acto de jurar, y no es verdadera o falsa. ¿La hace esto realizativa? Sentimos que en cierto modo sí y sin embargo es bastante diferente. Por otro lado, consideremos casos de 'dicho y hecho' *; éstos también pueden hacer que nos preguntemos si tal vez la emisión debiera clasificarse como realizativa. O a veces, si alguien dice 'Lo siento', nos preguntamos si esto es justamente lo mismo que 'Le pido disculpas' —en cuyo caso, naturalmente, hemos dicho que es una emisión realizativa— o si tal vez ha de ser tomada como una descripción, verdadera o falsa, del estado de sus sentimientos. Si hubiese dicho 'Me siento profundamente apenado por ello', entonces pensaríamos que debe entenderse como una descripción del estado de sus sentimientos. Si hubiese dicho 'Le pido disculpas', sentiríamos que ésta es claramente una emisión realizativa, que lleva a cabo el ritual de pedir disculpas. Pero si dice 'Lo siento' ** hay un aleteo entre los dos. Este fenómeno es muy común. Frecuentemente encontramos casos en que hay una obvia emisión realizativa pura y otras obvias emisiones conectadas con ella que no son realizativas sino descriptivas, pero por otro lado muchas en el medio de manera que no estamos enteramente seguros de lo que son. En algunas ocasiones por cierto son

* En el original 'cases of «suiting the action to the word»'. *(N. del T.)*

** Quizá resulte un tanto forzado el ejemplo en castellano; en inglés no resulta forzado porque *'I am sorry'* tiene todas las trazas de una emisión que describe el estado de los sentimientos del que la profiere. *(N. del T.)*

obviamente empleadas de una forma, en algunas ocasiones de otra, pero en algunas ocasiones parecen gozarse positivamente en la ambigüedad.

Por otro lado, consideremos el caso del árbitro cuando dice 'Fuera' o 'Cambio', o la emisión del jurado cuando dicen que encuentran al detenido culpable. Naturalmente, decimos, estos son casos de dar veredictos, de realizar el acto de valorar, etc., pero no obstante en cierto modo tienen alguna conexión con los hechos. Parecen tener algo parecido al deber de ser verdaderos o falsos, y parecen no estar por tanto muy alejados de los enunciados. Si el árbitro dice 'Cambio', esto seguramente que tiene al menos algo que ver con el hecho de que se hayan lanzado seis pelotas más bien que siete, etc. De hecho podemos en general acordarnos de que 'Enuncio que...' no parece muy diferente de 'Te advierto que...' o 'Prometo...'. Aclara seguramente que el acto que estamos realizando es un acto de enunciar, y por tanto funciona exactamente como 'Advierto' u 'Ordeno'. Por tanto, ¿no es 'Enuncio que...' una emisión realizativa? Pero entonces uno puede sentir que las emisiones que comienzan con 'Enuncio que...' tienen que ser verdaderas o falsas, que *son* enunciados.

Consideraciones de esta especie, entonces, bien puede que nos hagan sentirnos bastante incómodos. Si volvemos la vista por un momento a nuestro contraste entre enunciados y emisiones realizativas, nos damos cuenta de que estábamos considerando los enunciados fiándonos demasiado en, como dijimos, el tratamiento tradicional. Teníamos que los enunciados habían de ser verdaderos o falsos; las emisiones realizativas por otra parte habían de ser afortunadas o desafortunadas. Consistían en hacer algo, mientras que con todo lo dicho el formular enunciados no era hacer algo. Ahora bien, seguro que este contraste es insatisfactorio si volvemos a examinarlo. Naturalmente los enunciados son susceptibles de ser evaluados en la cuestión de su correspondencia o falta de correspondencia con los hechos, es decir, de ser verdaderos o falsos. Pero son también susceptibles de infortunio al igual que lo son las emisiones realizativas. De hecho puede demostrarse que algunas dificultades que han surgido en el estudio de los enunciados recientemente son sencillamente dificultades de infortunio. Por ejemplo, se ha señalado que hay algo muy extraño en decir algo como esto: 'El gato está sobre la alfombra pero yo no creo que esté'. Pues bien, el decir esto es una cosa chocante, pero no es contradictorio. No hay ninguna razón por la que el gato no debiera estar sobre la alfombra sin que yo crea que lo está. Por tanto, ¿cómo hemos de clasificar lo que anda mal en este enunciado peculiar? Si recordamos ahora la doctrina del infortunio veremos que la persona que hace esta observación sobre el gato está en gran medida en la misma posición que alguien que diga algo como esto: 'Prometo que estaré allí, pero no tengo la menor intención de estar allí'. Una vez más usted puede, por cierto, perfectamente bien prometer estar allí sin tener la menor intención de estar allí, pero hay algo chocante en decirlo, en confesar efectivamente la insinceridad de la promesa que hace. De la misma manera hay insinceridad en el caso de la persona que dice

'El gato está sobre la alfombra pero yo no creo que esté', y está confesando efectivamente esa insinceridad —lo cual forma un tipo peculiar de sinsentido.

Un segundo caso que ha salido a discusión es el referente a los hijos de Juan —el caso en que se supone que alguien dice 'Todos los hijos de Juan son calvos, pero Juan no ha tenido hijos'. O quizás alguien dice 'Todos los hijos de Juan son calvos', cuando de hecho —él no lo dice— Juan no tiene hijos. Pues bien, los que estudian enunciados se han hecho un lío con esto; ¿deben decir que el enunciado 'Todos los hijos de Juan son calvos' es carente de significado en este caso? Bueno, si lo es, no se parece ni una pizca a muchísimos otros tipos más *standard* de carencia de significado; y vemos, si nos volvemos a mirar nuestra lista de infortunios, que lo que anda mal aquí es en gran medida lo mismo que lo que anda mal en, por ejemplo, el caso de un contrato de venta de un trozo de tierra cuando el trozo de tierra al que se refiere no existe. Pues bien, lo que decimos en el caso de esta venta de tierra, que por cierto sería efectuada por una emisión realizativa, es que la venta es nula —nula por falta de referencia o ambigüedad de referencia; y así podemos ver que el enunciado sobre todos los hijos de Juan es igualmente nulo por falta de referencia. Y si el hombre en cuestión dice efectivamente que Juan no tiene hijos de la misma sentada que dice que son todos calvos, está haciendo el mismo tipo de emisión chocante que el hombre que dice 'El gato está sobre la alfombra y yo no creo que esté', o el hombre que dice 'Prometo pero no tengo la intención de hacerlo'.

De esta manera, pues, los males que se ha encontrado que afectan a los enunciados pueden ser puestos precisamente en paralelo con los males que son característicos de las emisiones realizativas. Y después de todo, cuando enunciamos algo o describimos algo o informamos de algo, realizamos un acto que es con igual derecho un acto que el acto de ordenar o de advertir. No parece que haya ninguna buena razón por la que debamos darle al acto de enunciar una posición especialmente única. Ciertamente los filósofos han estado acostumbrados a hablar como si usted o yo o cualquiera pudiera justamente ponerse a enunciar cualquier cosa sobre cualquier cosa y esto estuviese perfectamente en orden, sólo que hay justamente una pequeña cuestión: ¿es verdadero o falso? Pero además de la pequeña cuestión, es verdadero o falso, hay seguramente la cuestión: *¿está* en orden? ¿Puede usted ponerse precisamente a hacer enunciados sobre cualquier cosa? Supongamos, por ejemplo, que usted me dice 'Esta mañana tengo la sensación de estar muy anticuado'. Bien, yo le digo 'No la tiene'; y usted dice '¿Qué demonios quiere decir, no la tengo?' Yo digo 'Oh, nada —sólo estoy enunciando que no la tiene, ¿es verdadero o falso?' Y usted dice 'Espere un momento sobre si es verdadero o falso, la cuestión es ¿qué quiere usted decir al hacer enunciados sobre los sentimientos de otro? Yo le dije que tengo la sensación de estar muy anticuado. Usted no está precisamente en posición de decir, de enunciar, que no la tengo'.

Esto pone de manifiesto que usted no puede justamente hacer enunciados sobre los sentimientos de otras personas (aunque puede hacer conjeturas si gusta); y hay muchas cosas que, no teniendo conocimiento de ellas, no estando en posición de pronunciarse sobre ellas, usted no puede justamente enunciar. Lo que necesitamos hacer con el caso de enunciar, y por la misma regla de tres describir e informar, es bajarlos un poco de su pedestal, darnos cuenta de que son actos del habla no menos que todos esos otros actos del habla que hemos estado mencionando y discutiendo como realizativos.

Entonces consideremos por un momento nuestro contraste original entre el realizativo y el enunciado desde el otro ángulo. Al manejar realizativos hemos estado expresándonos todo el tiempo como si la única cosa que una emisión realizativa tuviera que hacer fuera ser afortunada, salir, no ser un fallo, no ser un abuso. Sí, pero esto no es el final de la cuestión. Al menos en el caso de muchas emisiones que, basándonos en lo que hemos dicho, tendríamos que clasificar como realizativas —casos en que decimos 'Te advierto...', 'Te aconsejo...', etc.— habrá otras cuestiones además de simplemente: ¿estaba en orden?, ¿fue correcto?, ¿salió? Después de esto seguro que vendrá la cuestión: ¿fue un consejo bueno o sensato? ¿Fue una advertencia justificada? O en el caso, digamos, de un veredicto o una estimación: ¿fue una buena estimación, o un justo veredicto? Y éstas son cuestiones que sólo pueden decidirse considerando cómo se relaciona el contenido del veredicto o de la estimación con el hecho, o con la evidencia disponible sobre los hechos. Esto es decir que necesitamos evaluar al menos una gran cantidad de emisiones realizativas en una dimensión general de correspondencia con el hecho. Puede que aún se diga, por cierto, que esto no las hace *muy* parecidas a los enunciados porque todavía no son verdaderas o falsas, y que ésta es una pequeña particularidad en blanco y negro que distingue a los enunciados como una clase aparte. Pero de hecho —aunque nos llevaría mucho proseguir con esto—, cuanto más se piensa en la verdad y la falsedad más se encuentra que muy pocos enunciados de los que emitimos son justamente verdaderos o justamente falsos. Usualmente se plantea la cuestión de si son justos o injustos, de si son adecuados o inadecuados, de si son exagerados o no exagerados. ¿Son demasiado toscos, o son perfectamente precisos, exactos, etc.? 'Verdadero' y 'falso' son justamente etiquetas generales para toda una dimensión de diferentes valoraciones que tienen una cosa u otra que ver con la relación entre lo que decimos y los hechos. Si, entonces, relajamos nuestras ideas de verdad y falsedad veremos que los enunciados, cuando son evaluados en relación a los hechos, no son tan distintos después de todo de consejos, advertencias, veredictos, etc.

Vemos entonces que enunciar algo es realizar un acto justamente igual que lo es dar una orden o hacer una advertencia; y vemos, por otro lado, que, cuando damos una orden o hacemos una advertencia o damos un consejo, hay la cuestión de cómo esto está relacionado con los hechos, la cual no es quizá muy distinta del tipo de cuestión que surge cuando discutimos

cómo está un enunciado relacionado con el hecho. Bien, esto parece significar que en su forma original nuestra distinción entre el realizativo y el enunciado se debilita considerablemente, y en realidad se derrumba. Haré sólo una sugerencia respecto a cómo tratar este asunto. Necesitamos retroceder mucho para considerar todas las maneras y sentidos en que decir algo es hacer esto o aquello —porque por cierto es siempre hacer una buena cantidad de cosas diferentes. Y una cosa que sale a la luz cuando hacemos esto es que, además de la cuestión que ha sido muy estudiada en el pasado concerniente a lo que una determinada emisión *significa,* hay una cuestión ulterior distinta de ésta concerniente a cuál era la *fuerza,* por así llamarla, de la emisión. Puede que nos resulte totalmente claro lo que 'Cierra la puerta' significa, pero no tengamos claro todavía en absoluto el punto ulterior concerniente a si en cuanto emitida en un momento determinado era una orden, un ruego o cosas por el estilo. Lo que necesitamos además de la vieja doctrina sobre los significados es una nueva doctrina sobre todas las posibles fuerzas de emisiones, y nuestra propuesta lista de verbos realizativos explícitos constituiría una gran ayuda para su descubrimiento; y luego, partiendo de allí, una investigación de los diversos términos de valoración que usamos al discutir actos del habla de este, de ese o de aquel tipo preciso —órdenes, advertencias y demás.

Las nociones que hemos, pues, considerado son el realizativo, el infortunio, el realizativo explícito, y finalmente, un tanto apresuradamente, la noción de las fuerzas de emisiones. No sé si decir que todo esto parece un poco estéril, un poco complicado. Bueno, supongo que en algunos respectos es estéril, y supongo que debe ser beneficioso. Al menos, sin embargo, creo que si prestamos atención a estas cuestiones podemos aclarar algunas confusiones que se dan en filosofía; y después de todo la filosofía se usa como un chivo expiatorio, exhibe confusiones que son realmente las confusiones de todo el mundo. Podríamos incluso aclarar algunas confusiones que se dan en gramática, que tal vez sea un poco más respetable.

¿Y es complicado? Bueno, es un poco complicado; pero la vida y la verdad y las cosas tienden a ser complicadas. No son las cosas, son los filósofos los que son simples. Supongo que habrán oído decir que la simplificación excesiva es la enfermedad profesional de los filósofos, y en cierto modo se podría estar de acuerdo con ello. Pero por una secreta sospecha de que es su profesión.

CAPÍTULO 11

Fingir [1]

En un reciente ensayo [2], el señor Errol Bedford aduce que 'enojo', al igual que otras palabras de las que se diría que son palabras referentes a emociones, no es el nombre de un sentimiento, a pesar de la existencia de expresiones tales como 'sentir enojo'. 'Enojo', aduce él, no es un nombre, ni tampoco el enojo es un sentimiento: no hay ningún sentimiento específico que los hombres enojados sientan como tal, ni tampoco tenemos que sentir ningún sentimiento en absoluto para estar enojados. No me ocupo de esta tesis, sino sólo de algunas observaciones que él hace, muy incidentalmente, sobre fingir (y me doy cuenta de que es tratarlo severamente el escogerlas para crítica intensiva). Pues él cree que su opinión puede ser contraatacada haciendo referencia al caso de alguien que *finge* estar enojado; ¿no es éste paralelo al caso de alguien que *finge* sentir dolor, el cual precisamente no siente una determinada sensación (dolor) que el hombre que *tiene* un dolor *sí* siente —una sensación cuyo nombre es ciertamente 'dolor'?

> '¿Podemos decir que estar enojado es semejante a sentir dolor en este respecto? Contrastemos los casos de un hombre que está enojado y otro que se comporta de manera semejante pero sólo está fingiendo estarlo. Pues bien, bien puede ser cierto que el primero siente enojo, mientras que el segundo no, pero en cualquier caso no es esto lo que constituye la diferencia entre el hecho de que el uno está enojado y el hecho de que el otro está sólo fingiendo estarlo. La objeción se basa en una incorrecta interpretación de lo que es el fingir. En el fingir, o en el simular, está necesariamente involucrada la noción de un límite que no debe traspasarse: el fingimiento es siempre aislado, por así decirlo, de la realidad. Admitidamente este límite puede ser vago, pero debe existir. No deja de tener importancia el señalar que es usualmente *obvio* cuándo está fingiendo alguien. Si un hombre que se está comportando como si estuviese enojado llega a romper los muebles o a cometer un asalto, ha

[1] Reimpreso de *Proceedings of the Aristotelian Society,* Supplementary Volume XXXII (1957-8), por cortesía del editor.
[2] *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1956-7.

pasado el límite; no está *fingiendo,* y es inútil que después pretenda que no sintió enojo. Este enunciado lejos de ser una *prueba* de que no estaba enojado, sería pasado por alto aunque fuese aceptado como verdadero. «Estaba enojado, pero no sintió enojo» no es contradictorio, aunque sin duda normalmente es falso. Si en un caso particular es difícil —como bien puede ser— decidir la cuestión «¿Fingido o real?» esto sólo puede ser porque la evidencia pública relevante es inadecuada para decidirla. Lo que deseamos es más evidencia del mismo género, no un elemento especial de evidencia de un género diferente. Nuestra dificultad al resolver la cuestión «¿Siente realmente dolor?» por otro lado, surge del hecho de que la única evidencia decisiva es la evidencia que él sólo está en situación de dar.'

Dado que el dolor recibe una proporción tal vez indebida de atención en la filosofía, y dado que el señor Bedford no nos está sorprendiendo respecto de fingir tener un dolor, permítasenos aquí dejar de lado el dolor, observando tan sólo que si fingir sentir dolor y fingir estar enojado son efectivamente tan diferentes como el señor Bedford supone entonces seguramente que sus enunciados sobre fingir, pensados como están para ajustarse al caso del enojo, debieran expresarse en términos menos generales.

Nuestro hombre, pues, está 'comportándose como si estuviese enojado'. Mira airadamente, digamos, y patalea la alfombra. Hasta aquí podemos (¿o quizá debemos?) todavía decir 'No está (realmente) enojado; está (sólo) fingiendo estar enojado'. Pero ahora él va más lejos, digamos que muerde la alfombra; y pintaremos la escena con simpatía —la alfombra inocente, el mordisco decidido y con saña, el daño grave. Ahora él ha ido demasiado lejos, ha traspasado el límite entre fingimiento y realidad, y no podemos ya por más tiempo decir 'Está fingiendo estar enojado' sino que debemos decir 'Está realmente enojado'. El lenguaje del señor Bedford me parece que en general quiere decir positivamente que debemos decir esto *porque y en el sentido de que* la conducta de este género extremo *constituye* el estar realmente enojado [3], o es justamente lo que significamos con 'estar realmente enojado'. Sin embargo, si él sólo quiere decir, lo que también dice, que la conducta extrema es *evidencia* decisiva de que el hombre está realmente enojado, ésta no es sólo una tesis muy diferente y ligeramente (si es que sólo ligeramente) más plausible, sino también una tesis demasiado débil para servir a su argumento; pues ahora no se nos dice qué *es* estar realmente enojado, para lo cual esto es sólo la *evidencia,* ni por tanto se nos muestra que no involucra, o incluso reside en, el sentir un sentimiento —la evidencia *podría* ser que él está sintiendo un determinado sentimiento.

[3] Al menos el mordisco 'constituye la diferencia' entre estar realmente enojado y fingir estar enojado, siendo presumiblemente el elemento común la conducta consistente en mirar airadamente. Algunos puede que recuerden el ejemplo de libro de texto en que es sólo la pelusa de una uva espina la que le impide ser una uva; por 'uva espina', entonces, entendemos simplemente una uva áspera —*y* por 'uva' asimismo simplemente una uva espina lisa.

Tenemos primariamente que considerar si el señor Bedford está en lo correcto en lo que dice que debiéramos *decir,* más bien que en sus afirmaciones acerca de lo que es mostrado por el hecho de que hablemos así, si lo hacemos. Si el hombre se pone a morder, *no puede* 'estar fingiendo' —aquí seguramente que el señor Bedford lleva la afición del filósofo profesional por el mobiliario a un nuevo grado de interés positivo por él—. Y si él realmente quiere decir que la diferencia de comportamiento 'constituye la diferencia entre el hecho de que el uno está enojado y el hecho de que el otro está sólo fingiendo estarlo', entonces debe estar afirmando, no sólo que una vez que se ha puesto a morder *no podemos* decir (con verdad) 'Sólo está fingiendo estar enojado', lo cual parece falso, sino también que si meramente patalea y no va más lejos *no podemos* decir (con verdad) 'Está realmente enojado', lo cual parece patentemente falso. Creo que si se lo piensa debe admitirse que en cualquiera de las formas en que se comporte el hombre nos está abierto el decir *o bien* 'Está enojado' *o* 'Está sólo fingiendo estar enojado', y que uno u otro enunciado puede ser, de hecho, verdadero, dependiendo de las (demás) circunstancias del caso, al menos en adición con estos rasgos de su conducta. Es bastante corriente el que alguien que está realmente enojado no se comporte en modo alguno violenta o incluso conspicuamente; y si alguien finge estar enojado en alguna emergencia en que el éxito del fingimiento importa seriamente, más en cualquier caso que la integridad de los muebles adyacentes (que puede incluso que no sean suyos y en cualquier caso pueden estar asegurados), entonces seguramente que puede ocurrírsele morder la alfombra como la cosa apropiada para que cuaje el engaño.

Algo ha ido muy mal. Sin embargo, todavía hay, de hecho, como es de esperar, formas en que los límites y el traspasar los límites son relevantes para el concepto de fingir, así como para muchos otros. En una ocasión festiva se le ordena, como prenda, fingir ser una hiena: andando a cuatro patas, usted hace unos cuantos ensayos de risa horrible y, finalmente, muerde mi pantorrilla llevándose, con un toque de realismo que posiblemente exceda sus esperanzas, un trozo de buen tamaño limpiamente. Sin lugar a dudas, ha ido demasiado lejos [4]. Trate de alegar que sólo estaba fingiendo, y yo llamaré convincentemente la atención hacia el estado de mi pantorrilla —¿no es demasiado fingir para esto, eh?—. Hay ciertos límites, amigo. Este tipo de cosa en estas circunstancias no pasará por '(sólo) fingir ser una hiena'. Cierto —pero entonces tampoco pasará por *ser realmente* una hiena—. El límite traspasado, una limitación de la violencia como en el caso de morder la alfombra, no es una frontera entre fingir ser una hiena y ser realmente una hiena, sino entre fingir ser una hiena y

[4] En estas circunstancias. Pero si Nerón le ordenase, en la arena, fingir ser una hiena, podría ser imprudentemente negligente no llevarse un trozo limpiamente.

comportarse como un bruto sin civilizar, o tal vez entre fingir *meramente* ser una hiena y fingir ser una hiena *con una diferencia* de algún género, con accesorios o con motivos ulteriores. Asimismo si usted comienza a asaltar las antigüedades cuando se le dice que finja estar enojado como prenda, no necesitamos decir que debe estar realmente enojado, sino sólo que esas antigüedades son demasiado malas y quizá inconvenientes cuando se finge en tales circunstancias, o tal vez que está aprovechándose de la oportunidad para ulteriores fines estéticos privados (en cuyo caso puede que no esté realmente fingiendo, sino sólo fingiendo fingir), o tal vez algo distinto todavía completamente diferente, pero no obstante satisfactoriamente crítico a su manera.

La moraleja es, claramente, que el no estar fingiendo, y más aún el no estar sólo-fingiendo, no es en modo alguno necesariamente, menos aún *eo ipso*, estar siendo realmente. Esto es así incluso cuando el modo en que no estamos (sólo-) fingiendo es debido a que nos permitimos una conducta excesivamente 'realista'; pero, naturalmente, hay también otros numerosos tipos de caso, algunos de los cuales se mencionarán después, en que podría interpretarse que estamos fingiendo, y entonces puede que se diga que no estamos (sólo-) fingiendo, en que las razones por las que se dice que no estamos (sólo-) fingiendo son totalmente distintas de ésta, y tales que la noción de que no-fingir ⊃ estar realmente difícilmente podría insinuarse. No debemos dejarnos obsesionar demasiado por la oposición, en la que, ciertamente, hay *algo*, entre fingir y ser realmente; ninguna de las siguientes fórmulas es, de hecho, correcta:

1) no ser realmente ⊃ fingir;
2) fingir ⊃ no ser realmente;
3) no fingir ⊃ ser realmente;
4) ser realmente ⊃ no fingir [5].

Así planteadas, estas fórmulas pierden, me doy cuenta, parte de su atractivo; pero argumentos como el del señor Bedford muestran que pueden atraer; él ha sucumbido, de hecho, si no estoy confundido, principalmente a 3), que no es en modo alguno la más tentadora, aunque algunos de sus argumentos parecen favorecer a 2), una cuestión enteramente independiente.

'Fingir' es un verbo que se usa en diversas construcciones, de las cuales hasta ahora sólo he mencionado 'fingir estar' seguida de un adjetivo o una expresión adjetiva o de un sustantivo con el artículo; en tales casos, una conducta excesiva, como hemos visto, no producirá comúnmente el resultado de que el realizador 'está realmente', por ejemplo, enojado. (Titubeo sobre si decirlo, pero seguramente la razón obvia es que 'estar enojado' no

[5] Efectivamente, 'realmente' es, como 'efectivamente', realmente una cosa insegura en filosofía. Véase cómo giran y vuelven en el ejemplo (3) de más adelante —el limpiaventanas.

consiste meramente en comportarse públicamente de alguna manera; el decir esto no necesita comprometernos a decir que estar enojado es lo mismo que sentir enojo —no lo es, del mismo modo que estar cansado no es lo mismo que sentir cansancio—, y menos aún a que 'enojo' es el nombre de un sentimiento.) Sin embargo, tenemos también que considerar la construcción en que 'fingir' va seguido de 'A-ar (-er, -ir)' o 'estar A-ando (-iendo)', especialmente en los casos en que el verbo 'A' es un verbo que describe la realización de alguna *acción* (por ejemplo, 'morder' en cuanto opuesto a, por ejemplo, 'creer'), y más particularmente cuando esta acción es de un género considerablemente 'físico' (por ejemplo, morder en cuanto opuesto a, por ejemplo, dar). Si ahora consideramos un caso como éste —y si recordamos una de las condiciones que deben ser satisfechas siempre que estoy fingiendo, a saber: que debe haber algo, y algo público, que yo estoy efectivamente haciendo, alguna acción que efectivamente estoy realizando, al fingir y con el fin de fingir—, entonces podemos tener la esperanza de haber encontrado *un* tipo de caso en el que lo que el señor Bedford afirma que se da en general con respecto a fingir se da de hecho.

Tomemos el caso en que alguien debe 'fingir llevarse un mordisco de su pantorrilla'. Aquí se estará de acuerdo en que una cosa que él *no* debe hacer [6], por muy realista que sea el fingimiento, es cualquier cosa que pueda ser correctamente descrita como 'llevarse (efectivamente) un mordisco de su pantorrilla'; pero también es obvio que la acción que, al fingir, él tiene que efectivamente realizar es una acción que hasta cierto punto será genuinamente parecida a la acción que está fingiendo realizar (pues lo que está fingiendo es *aquí* realizar una acción física pública), y podría, si no fuera por precauciones, pasar descuidadamente a ella [7]. Si va demasiado lejos *habrá realmente* hecho la cosa que sólo tenía que fingir hacer; y si no va tan lejos *no puede* haber realmente hecho *esa* cosa. Aquí, pues, parece que tenemos un caso basado en el modelo del señor Bedford.

Debido a los rasgos especiales de los casos de este tipo puede surgir un callejón sin salida respecto al fingir hacer algo, por ejemplo, hacer un hoyo de golf en determinadas circunstancias, por ejemplo, en presencia de una multitud que nos rodea, en que parece que no hay nada que se pueda hacer en absoluto semejante a hacer el hoyo que no tenga como resultado el que se haga efectivamente el hoyo [8]. Es fácil fingir estar sentado en una determinada silla cuando está medio oculta tras un pupitre, pero menos fácil si

[6] Al menos intencionadamente; paso por alto las complicaciones concernientes a lo no intencionado.

[7] Naturalmente hay también el caso raro y muy diferente en que un hombre que finge estar enojado *se vuelve* efectivamente enojado —se llega a enojar a sí mismo. No creo que esto sea de interés comparable.

[8] Surgen aquí casos dudosos, aunque no inexplicables, a causa de las dudas referentes a cuánto es connotado por una pretendida descripción de una acción 'física'. ¿Puedo fingir toser? Si produzco un sonido de tos, ¿habré efectivamente tosido? ¿O 'toser' es diferente de 'toser deliberadamente'?

está a plena luz. (Esto es diferente del tipo de caso menos sutil en que no se puede fingir hacer algo porque no se puede ni hacerla ni, a menudo por la misma razón, hacer algo que sea siquiera pasablemente parecido. Así usted no puede fingir darle vueltas a su tronco —aunque también, naturalmente, si se vale de un objeto curioso, de 'un tronco fingido', *i.e.* algo que *fingimos que* es su tronco, puede muy probablemente darle vueltas, y, por tanto, también muy probablemente fingir darle vueltas.)

¿Es cierto, sin embargo, que al menos cuando fingimos hacer o estar haciendo una acción física nos está *universalmente* impedido el realizar efectivamente esa acción misma? Consideraremos tres ejemplos:

1. Dos rufianes son sorprendidos en el acto y rápidamente acuerdan —teniendo lo necesario a mano— fingir estar serrando un árbol; en un instante la hoja zumba de acá para allá arrancando sólo una pulgada de la corteza. ¿Qué clase de fingimiento es éste? ¿Y ya no estarían fingiendo estar serrando el árbol si dejasen que los dientes lo mordiesen? ¿No es cierto que si quieren que el fingimiento sea convincente debieran ponerse a serrar efectivamente el árbol?

2. Pero, ciertamente, también los magos fingen serrar muchachas, todos hemos visto a uno fingir muy logradamente serrar una muchacha al medio. ¿Todavía sería realmente un fingimiento, y más convincente, si los dientes se clavasen? ¿No se habría convertido más bien en dura realidad?

3. Ese mozo de ahí encima, supongo que no hay nada malo en él, está limpiando las ventanas, ¿eh?

Ah, *ese,* ese está *fingiendo* limpiar las ventanas bastante claramente, limpiándolas a base de bien además; pero yo le vi tomar nota de las cosas de valor a través de ellas todo el tiempo [9].

Para resolver estos ejemplos necesitaremos unos cuantos lemas más; necesitaremos poner de manifiesto más rasgos completos de la situación en que estamos fingiendo, lo cual es moderadamente complicado. Y comencemos con esa diosa justa y libre (completamente justa, frágilmente libre), la divina Etimología. *Prae-tendere* * en latín nunca se aparta demasiado del significado literal de sostener o extender una cosa delante de otra, a fin de protegerla u ocultarla o disfrazarla; incluso en un uso tan figurado como aquél de Ovidio, *'praetendens culpae splendida verba tuae',* las palabras son aún una fachada para ocultar el crimen. En inglés ya no nos referimos

[9] He aquí otro, engañoso, ejemplo, propuesto como ejercicio solamente: un hombre en una reunión social decide, en un intento de diversión, fingir comportarse vulgarmente; la reunión, sin embargo, es de un tipo tal que incluso fingir comportarse vulgarmente es, ay, comportarse vulgarmente.

* La palabra inglesa que Austin analiza y que hemos traducido por 'fingir' es *'pretending'.* Ciertamente en castellano 'pretender' tiene un significado que hace justicia a su etimología y se acerca al de *'pretending',* pero no se sostenía en la mayoría de los contextos y he elegido la más natural 'fingir'. *(N. del T.)*

explícitamente, en la construcción usada con *'pretend',* a lo que el que finge está ocultando o disimulando, lo cual en latín aparece en el caso dativo [10]. No obstante, parece claro el que todavía es un rasgo importante del fingir, en los casos clásicos, si no en todos, el que quien finge esté ocultando o enmascarando algo.

En un caso de fingir, pues, habrá típicamente:

(CF) La conducta-fingida, la realización pública efectiva llevada a cabo al fingir, que nos permitimos, como por cierto ocurre, con el fin de disimular.

(Rd) La realidad-disimulada, acerca de la cual la audiencia ha de ser embaucada. Esto *puede* en ocasiones incluir en parte, o ser totalmente idéntico a

(CRd) Cierta conducta-real-disimulada, como, por ejemplo, cuando estoy realmente ocupado en morder la alfombra, pero disfrazo este hecho fingiendo estar besándola.

Así, cuando hablamos de que la conducta enojada de alguien es sólo un fingimiento, *una* cosa con la que este enojo fingido se contrasta comúnmente, al menos en nuestras mentes, es (Rd) su emoción, sentimiento, actitud, o lo que se quiera, real, lo cual, sea lo que fuere, no es precisamente 'enojo real'. En la vida diaria, en realidad, este contraste puede que sea de más interés que el muy diferente contraste, que ha sido más subrayado por los filósofos, entre

(CFm) La mera-conducta-fingida, la realización pública efectiva llevada a cabo al fingir, independientemente de su motivación.

y

(CGs) La conducta-genuina-simulada, a la que la CFm pretende parecerse. Esta puede estar relacionada con una ulterior

(Gs) 'Genuinidad' [11] -simulada, como el comportamiento genuinamente enojado se relaciona, por ejemplo, con el estar genuinamente enojado.

[10] Realmente en inglés incluso el caso acusativo después de *'pretend',* como en, por ejemplo, *'He pretended sickness',* aunque es una venerable construcción es ahora arcaizante. En la construcción especial *'pretending not to be'* hay, sin embargo, una referencia a lo que está siendo ocultado. ['El fingió malestar', 'fingir no estar'. *(N. del T.)*]

[11] Me veo obligado a emplear esta horrible palabra porque deseo usar en el segundo contraste un término distinto de 'real', que he reservado para el primer contraste.

La Gs puede estar en relación con la CGs como, pongamos por caso, su 'motivación'; entonces una expresión tal como 'fingir estar enojado' desarrollará comúnmente las dos juntas. Pero cuando la CGs es algo más puramente 'físico', como 'serrar una muchacha al medio', la Gs, si es que la hay, no es exigida.

Cuando se presenta a discusión algún contraste simple entre 'fingimiento' y 'realidad', frecuentemente no se sabe demasiado bien cuál de las cosas aquí enumeradas se está contrastando con cuál.

Volvamos ahora a nuestros tres ejemplos. 2) —el serrar la muchacha— simplemente confirma la regla sugerida por la anterior discusión de que al fingir hacer A no se debe hacer efectivamente A, o que CFm no debe coincidir con CGs. Al defender esta regla nos sentimos tentados a intentar algún truco especial para escaparnos de 1) —el serrar el árbol—. Los rufianes 'fingen estar serrando el árbol' y también 'lo están serrando' de hecho, *pero* quizá estén fingiendo 'estar serrando' en un sentido que cubre los momentos anteriores y posteriores al momento durante el cual 'están serrándolo' de hecho; de manera que CFm sí que defiere de CGs, se extiende a lo largo de un período de tiempo menor. O quizá no debiéramos admitir que 'estén (seriamente) serrándolo', por ejemplo, en el sentido de que no están embarcados en una operación planeada para terminar con la caída del árbol; pero no está claro lo que esto significa —supongamos que el policía sospecha y continúa esperando indefinidamente—. El caso se volverá entonces parecido al del hombre que finge jugar al golf haciendo unas cuantas tiradas; ¿puede prolongar el fingimiento a través de todo el recorrido y sin embargo no estar efectivamente jugando al golf? Es plausible que al introducir 'seriamente' (y por cierto es verdad que su corazón no está puesto en serrar el árbol, sólo lo hacen para encubrir algo) estamos ya realmente en camino del tratamiento que *debemos* emplear con el ejemplo 3) —el limpiacristales.

Aquí seguramente que no nos servirá ningún truco; debemos admitir que está en realidad limpiando efectivamente los cristales, desde el comienzo al fin, y a lo largo de todo el tiempo está fingiendo limpiarlos. Pero es, sin embargo, un fingimiento, porque lo que está haciendo *realmente* durante todo el tiempo es algo diferente, concretamente tomar nota de las cosas de valor; sólo está limpiando las ventanas para disfrazar y promover esta otra actividad —CRd se desarrolla durante el curso de CF, la cual la facilita y distrae la atención de ella—. (En otros casos CRd puede, efectivamente, estar incorporada en CF como una parte camuflada de ella.) Parece, entonces, que no importa el que CF coincida con CGs, en la medida en que el contraste entre CF y CRd se preserve [12].

Vale la pena advertir una vez más que raramente será posible decidir con certeza el que CFm coincide exactamente con CGs, porque en muchísimos casos CGs tiende a ser descrita, y puede que sólo sea describible, en términos que ya introducen la Gs que la subraya; así, cuando alguien 'finge estar enojado', la CGs será 'conducta enojada' o 'la conducta de un hombre enojado', una descripción que puede sostenerse que ya significa el que las acciones son hechas 'bajo enojo'. Sólo cuando la CGs es describible en términos bastante puramente 'físicos', que no tengan en cuenta 'motivaciones' y demás, por ejemplo, como 'serrar una muchacha', nos sentiremos seguros de la coincidencia.

[12] Aquí hay una de las semejanzas entre 'fingimiento' y 'pretexto'. Un pretexto puede que no sea una razón genuina o que no sea su razón real; un fingimiento puede que sea algo que usted no está haciendo genuinamente o que no sea lo que está realmente haciendo.

A la luz del ejemplo 3) puede verse ahora que la supuesta regla de que en determinados casos, tales como el ejemplo 2), CFm no debe coincidir con CGs, es realmente sólo un caso marginal de una regla más general. La esencia de la situación al fingir es (no tanto que mi conducta pública debe ser conducta no-genuina, como por el contrario) que mi conducta pública pretenda disfrazar cierta realidad, frecuentemente cierta conducta real. De esto se sigue obviamente no sólo que CF no debe coincidir con CRd, en cuyo caso no habría disfraz, sino también que CF no debe coincidir con *no*-CRd, en cuyo caso no habría nada que disfrazar. Ahora bien, en un caso como el del mago, la CRd es precisamente, o incluye, *no* serrar efectivamente la muchacha a la mitad, de manera que CGs, cortar la muchacha a la mitad, es equivalente a no-CRd; de aquí que en este caso se sigue directamente de la regla más general el que CF debe detenerse a un paso de ser idéntica a CGs, en cuanto = no-CRd. Este tipo de caso, en que Gs equivale a, o involucra, precisamente no-CRd, o CGs a no-CRd, es de curso muy común: 'fingir no estar' es una variedad especial suya.

Al menos en muchos casos parece haber una clara diferencia de significado entre las expresiones 'fingir A-ar (-er, -ir)' y 'fingir estar A-ando (-iendo)'. La primera parece frecuentemente ser preferida cuando se está señalando que CFm no coincide con CGs, mientras que la segunda subraya que CF no coincide con CRd. 'El sólo finge limpiar las ventanas', *i.e.* lo que él está haciendo no equivale a limpiar genuinamente las ventanas; pero 'El sólo finge estar limpiando las ventanas', *i.e.* en lo que él está realmente ocupado es algo distinto de limpiar las ventanas. Tomemos ahora el gambito de Potter, en que él hace tres jugadas al azar y luego lo deja. Si decimos 'El sólo finge jugar (al ajedrez)', queremos decir que no está jugando al ajedrez [13]; pero si decimos 'El sólo finge estar jugando (al ajedrez)', admitimos que en cierto modo y por todo lo que vemos está jugando al ajedrez, pero queremos decir que está realmente ocupado en algún juego más profundo. Los niños que lo ignoran pueden típicamente 'fingir jugar al ajedrez'; los niños, lo ignoren o no, que planean travesuras pueden típicamente 'fingir estar jugando al ajedrez'. El mago que está fingiendo serrar la muchacha, *i.e.* no temamos, no serrándola efectivamente, puede también decirse que está 'fingiendo estar serrándola' si, lo esté o no (y, naturalmente, suponemos que no), está subrepticiamente ocupado en algo distinto, un tanto crucial para el logro de la ilusión.

No me gustaría, sin embargo, afirmar que esto es todo el cuento con respecto a 'fingir A-ar (-er, -ir)' y 'fingir estar A-ando (-iendo)'. Pues consideremos dos casos más:

[13] Por alguna razón. Por ejemplo, para estar genuinamente jugando al ajedrez usted debe hacer sus jugadas con el objeto de ganar, o al menos de no perder.

4. Alguien en la habitación de al lado, fuera de nuestra vista, suelta una serie de observaciones, tales como 'Jaque', 'Usted mueve', etc., y ocasionalmente golpea piezas de madera a la vez. Diríamos 'El está (sólo) fingiendo (para nosotros que estamos en la habitación de al lado) estar jugando al ajedrez', pero difícilmente 'El está (sólo) fingiendo jugar al ajedrez'. ¿Por qué esto?

5. Un niño en un sillón está haciendo movimientos de empujar y girar con sus brazos, acompañados de ruidos de cambio de marcha y otros ronquidos. Está 'fingiendo estar conduciendo un coche de carreras', pero difícilmente 'fingiendo conducir un coche de carreras'. ¿Por qué? Una *posible* respuesta es ésta: En ninguno de ambos casos la conducta de quien finge es lo bastante parecida al elemento genuino (CGs) para que tenga objeto marcar la distinción entre las dos. Para fingir conducir un coche de carreras, él necesitaría un coche de carreras; tal como está, no hay serio peligro de engaño. Podría también insistirse en que ambos casos de 'fingir hacer o estar haciendo' tienen alguna afinidad con 'fingir que' *, más el último, que generalmente requiere el tiempo presente continuo tras él. Por otro lado, la diferencia entre, pongamos por caso, 'fingir sentarse' y 'fingir estar sentándose' es al menos a veces claramente igual que la diferencia familiar entre 'se sienta' y 'está sentándose', de manera que no valdrá el afirmar que las dos formas de expresión se usan para señalar cualquier distinción sencilla.

Hasta aquí no nos hemos desviado mucho de nuestro punto de partida, una consideración de los límites que no deben traspasarse en la conducta fingida. Sólo en casos especiales el límite entre 'fingir hacer A' y 'hacer realmente A' es de mucho interés, e incluso entonces es de importancia menor para clarificar la noción total de fingir. Cuando algo de lo que se afirma que es fingido se excluye por la razón de que 'va demasiado lejos', esto significará comúnmente algo como 'va más allá de lo que era socialmente permisible en aquella ocasión', en vez de 'pasa a hacer la cosa misma'. Pero ahora, además, hay otras condiciones de un tipo muy general a las cuales debe conformarse la conducta para pasar como conducta fingida; los siguientes ejemplos pueden servir para poner de manifiesto algunas de ellas:

6. Atrapados sobre una rama bajo la luna, decidimos fingir ser lechuzas; tú das un ululido colorista, mientras que yo me subo las piernas y encojo los hombros hasta las orejas.

7. Mientras estoy ocupado en robarle uno de su chivos, usted vuelve inoportunamente al oscurecer; con un gruñido desconcertado me lanzo a los arbustos adyacentes. ¿Fue esto 'fingir ser una pantera'? ¿O qué pasaría si en vez de ello me deslizo entre el vallado con gruñidos amenazadores?

8. Mandándole que finja ser una hiena en una reunión social, usted se reclina y parece dormir.

9. En circunstancias semejantes, usted procede a dar potentes saltos sobre su par de patas, boxeando con sus puños y tocando algo en su bolsa.

* *'pretending-to'* y *'pretending-that'*, respectivamente. *(N. del T.)*

Estos son todos casos de algún modo graciosos de 'fingir ser un' animal. Puede que valga la pena señalar que 'fingir ser una hiena', a la manera de finjamos-ser, de juego de ficción, de prenda de juego de sociedad, es una usanza muy reciente, quizá no más vieja que Lewis Carroll, y lo mismo parece realmente aplicarse a al menos la mayoría de las usanzas en que fingimos ser algo distinto de nosotros mismos. Uno de los hechos más conspicuos en la historia de la palabra 'fingir' es que recientemente ha llegado a ser más popular y a ser aplicada más ampliamente que antes.

En 6) yo lo hago mejor que usted. Ambos *imitamos* a la lechuza, usted quizá bastante mejor con la voz que yo con la silueta; pero usted queda a un paso de fingir ser una lechuza, porque no intenta disfrazar el hecho de que no lo es —la mera imitación no implica disimular nada—. En 7), aunque parece claro que estoy fingiendo si me deslizo, esto se vuelve mucho más dudoso si me lanzo fuera, *directa* y *prestamente;* pues para que sea un caso claro de fingir, yo —mi persona humana— debo *permanecer en escena* oculto bajo el fingimiento, pero tal como son las cosas es obviamente preferible estar oculto bajo los arbustos. Si, para asustarme, usted grazna como un pato, de una manera pasable desde los matorrales, difícilmente está fingiendo ser un pato (pues no está en escena ni necesita disfraz), como lo estaría sin embargo, muy probablemente, si yo me acercase hacia usted en la oscuridad y usted graznase. Naturalmente, en todos estos casos usted podría estar tratando de *hacerme creer* que era una pantera o un pato; pero no todos esos engaños se logran fingiendo —yo puedo hacerle creer que estoy enojado por muchos métodos sin fingir jamás estar enojado.

En el caso 8), en la reunión social, no se plantea naturalmente la cuestión de tratar de convencerles *seriamente* de que soy algo distinto de mí mismo; pero sin embargo, al nivel de la reunión, mi realización debe ser convincente, debo disimular mi humanidad bajo una simulada hienidad. Me propongo fallar bajo ambos aspectos a la vez, porque mi conducta es tan humana como hienina —¿cómo podría entonces distraer la atención de mi humanidad, a la que tantas otras cosas señalan, o empujar siquiera a alguien a pensar especialmente en hienas?—. Un fingimiento no debe ser meramente parecido, sino *distintivamente* parecido al elemento genuino simulado; difícilmente fingirá estar enojado simulando la conducta de un hombre enojado en perfecto control de sí mismo (aunque por cierto podría servirle de ayuda el *decir* también 'Estoy enojado').

En 9), evidentemente, usted tiene una idea incorrecta de lo que es una hiena. El rompecabezas, tal como está, es exactamente paralelo al referente al hombre que, tratando de dibujar una mapa de Francia, dibuja un perfil que es el de Italia; su solución no arroja ninguna luz especial sobre el fingir, sino más bien sobre el hacer y el intentar hacer en general —pues fingir estar haciendo algo es por cierto un caso tan bueno como cualquier otro de hacer algo—. Usted está pretendiendo o tratando de fingir ser una hiena, pero comportándose, efectivamente, como un canguro: éste es el modo correcto y más brevemente preciso de describir la situación. *No* hay ninguna res-

puesta breve a la pregunta '¿Está fingiendo ser una hiena o no lo está?' ni a '¿Está fingiendo ser una hiena o un canguro?', puesto que esas expresiones simples no son adecuadas para habérselas con un caso tan complicado.

Es totalmente desorientador manejar el fingir del modo en que es tan frecuentemente manejado, como idéntico a estar (o estar haciendo), excepto en que algún rasgo especial queda fuera —y el señor Bedford no es peor en este respecto que aquellos a los que está atacando, los cuales dicen, por ejemplo, que fingir tener un dolor es justamente lo mismo que tener un dolor, excepto en que usted no siente dolor, o que fingir estar enojado es comportarse como un hombre realmente enojado, sólo que sin sentirse como tal—. Aunque hubiese, que no lo hay, un impedimento general para que CFm fuese la misma que CGs, y aunque fuese posible, que incluso entonces no lo sería, dar una formulación *general* del modo preciso en que CFm debe *siempre* no llegar a CGs, tal formulación aún no explicaría el fingir; pues hay muchas situaciones en que me comporto como un hombre enojado sin estar realmente enojado que no son, sin embargo, casos de fingir. Por ejemplo, puedo ser una persona tosca con un corazón de oro, o tener malas maneras, o ser extrañamente insensible, o no estar atendiendo a lo que estoy haciendo; o puedo estar representando un papel o ensayando, o meramente imitando o parodiando. Y, sin embargo, éstas son sólo algunas de las cosas más simples de las que el fingir debe distinguirse, mucho menos cercanas a él que, por ejemplo, afectar o simular o aparentar o adoptar una pose. Para fingir, en el caso básico [14], debo tratar de hacer creer a los demás, o de darles la impresión de, por medio de una realización personal actual en su presencia, que estoy (realmente sólo, etc.) *abc,* con el fin de disfrazar el hecho de que estoy realmente *xyz*. No darse cuenta de todo esto es preparar el agua del baño sin el niño.

Aún así, estamos lejos de tener una formulación completa de los matices del fingir. Por ejemplo, en un fingimiento hay por preferencia un elemento de extemporaneidad, y en la situación que lo provoca un elemento de emergencia —hay al menos algo que ha de ser ocultado—. Cierto, hay fingimientos 'elaborados'; pero si esto es excesivo, con maquillaje y vestimenta como un actor en vez de como un imitador o una recitadora, empezamos a preferir hablar de, pongamos por caso, suplantación o impostura o disfraz. Fingir ser un oso es una cosa, vagar por los valles de las montañas dentro de una piel de oso otra muy distinta. Cierto, hay fingimientos prolongados —'¿Cuánto tiempo', el grito sale de la eterna salita, 'debemos nosotros dos seguir fingiendo el uno para el otro?'—, pero con todo preferimos decir

[14] Paso por alto aquí casos parasitarios tales como los de finjamos-ser y fingir-para-uno-mismo, además de, por el momento, fingir-que. Menos aún tengo espacio para ocuparme de *'pretensions', 'the Old Pretender'* ['pretensiones', 'el Antiguo Pretendiente' *(N. del T.)*] y cosas por el estilo; pero no es demasiado difícil de hecho ajustar todos estos en sus apropiados huecos en el concepto, y a veces arrojan luz, como, por ejemplo, el contraste entre *'affected'* y *'pretentious'* ['afectado', 'pretencioso' *(N. del T.)*] puede ayudar a afinar el contraste entre *affecting* y *pretending* [afectar y fingir *(N. del T.)*]

que el coronel Barker adoptó durante veinte años la pose de un hombre a decir que ella fingió durante veinte años. Además si no hay ningún tipo de urgencia en ocultar lo que elegimos ocultar, podemos preferir hablar de tomadura de pelo o de afectación o de una pose. No obstante, éstos son matices, pues probablemente es bastante legítimo, en estos días, extender 'fingir' de manera que cubra la mayoría de estos casos si no nos preocupa la precisión, del mismo modo que podemos usar 'fingió que iba a' para cubrir los casos en que, más específicamente, 'hizo un simulacro de', *i.e.* en que hizo un pequeño movimiento en una dirección para distraer la defensa de su adversario, enmascarando su verdadera *intención.*

Queda, sin embargo, más que decir sobre un rasgo esencial del fingir, concretamente que el que finge debe estar presente y activo en persona para efectuar el engaño por medio de su conducta actual. En el ejemplo anterior de la pantera, el inconveniente no es sólo que lo que ha de disfrazarse no está 'en escena' para ser disfrazado, sino también que el que finge no está en escena para hacer el disfraz, rasgos ambos esenciales al fingir, aunque por cierto no esenciales a otras muchas formas de engaño. Puedo camuflar una factoría como una colonia de casas con el fin de engañar al enemigo en una emergencia, pero eso no es fingir que es una colonia de casas (menos aún es fingir ser una colonia de casas). Puedo fingir haber estado furioso saliendo de la sala de conferencias respirando entrecortadamente y haciendo observaciones despectivas sobre los actos; pero no dejando huellas en la sala de conferencias —alfombras mordidas, tal vez—, tendentes a hacerles pensar que yo estaba furioso en ese momento. En el fingir, la *conducta contemporánea* desorienta en cuanto al *hecho contemporáneo,* aquí el hecho contemporáneo de que no estoy recobrándome de, o sufriendo aún los efectos retardados de, el enfurecimiento, o pensando sobre frescos recuerdos del enfurecimiento.

Esto me trae al último punto que consideraré, la construcción 'fingir que'. Tal vez sea la disponibilidad de esta manejable y flexible construcción lo que ha llevado a la siempre creciente popularidad de 'fingir', dado que verbos cercanos en la familia, tales como 'afectar', 'aparentar', 'disimular' y demás nunca han adquirido una construcción 'que'. Tal vez incluso parezca que, equipado con una cláusula-que, fingir logra emanciparse de algunas de las limitaciones inherentes a fingir hacer o estar haciendo; cuando finjo hacer o estar haciendo sólo puedo engañar con respecto a *mis propios* estados o actividades, y los contemporáneos con ello, pero seguramente que cuando 'finjo que estuve en el garaje ayer' engaño con respecto a algo distinto de mis propios estados o actividades, y algo no contemporáneo con ello.

Sin embargo, no es fácil estar seguro de que haya de hecho alguna diferencia sistemática entre fingir hacer o estar haciendo y fingir-que, aunque sólo sea la que acaba de sugerirse [15]. ¿Cuál es la diferencia entre fingir estar

[15] Podría ser relevante, pero tomaría demasiado espacio, considerar los demás verbos ('esperar', etc.) que pueden adoptar ambas construcciones; no son particularmente numerosos.

de viaje para la Antártida y fingir que se está de viaje para la Antártida? ¿O entre fingir no recordar su rostro y fingir que no se recuerda? Uno se siente inclinado a decir: en el caso de fingir-que el énfasis recae sobre la supresión u ocultamiento de conocimiento o recuerdo o pensamiento o creencia o apercepción, en pocas palabras, de un 'estado cognitivo', y lo que es simulado es asimismo un estado cognitivo [16]. Así, fingir que está enamorado de ella es disimular su apercepción de que no lo está, fingir estar enamorado de ella es disimular su indiferencia o aversión hacia ella. De ahí el hecho, podría aducirse, de que al fingir-que la conducta fingida es particularmente susceptible de tomar la forma de conducta verbal, dado que es particularmente capaz de crear impresiones sobre nuestros estados cognitivos. Además, siguiendo estas líneas se puede explicar y disminuir la aparente emancipación de fingir-que; cuando finjo que estuve en el garaje ayer estoy aún sólo disimulando *mi propia* apercepción *actual* (recuerdo, conocimiento, creencia) de que no estuve; pero, naturalmente, la apercepción puede ser *apercepción* de cosas diferentes de mis propios estados o actividades, y de cosas no contemporáneas.

Además parece posible de esta forma explicar el fingir para uno mismo o el finjamos-ser *, el primero de los cuales prefiere fuertemente, si no exclusivamente, la construcción 'que'. Aquí tenemos una especie de 'juego de ficción' ** —suprimimos nuestras creencias efectivas y simulamos otras.

No obstante, en todos los casos de fingir-que, aunque tal vez sea sólo un estado cognitivo lo que es simulado y aunque tal vez se empleen muy frecuentemente recursos verbales, sigue siendo cierto el que hay una conexión inmediata con la conducta no verbal. Fingir que estoy en la cima de una montaña puede que parezca un asunto menos activo a primera vista que fingir estar en la cima de una montaña, no obstante difiere muy considerablemente de meramente imaginar que estoy en la cima de una montaña; fingir-que es un preliminar a o incluso va acompañado de conducta, tal como inhalar profundamente o señalar hacia abajo ('Finjamos que somos jirafas y comemos las hojas'), mientras que imaginar-que es quizá sólo un preliminar a formularse ciertas preguntas —¿Cómo me sentiría?, etc., mientras que mi conducta pública difícilmente iría más allá de un aspecto absorto, que ciertamente no es parte del imaginar—. Por esta razón puedo imaginar 'siempre', por ejemplo, que los muros de mi prisión no existen, pero puede que no tenga 'ninguna utilidad' fingir que no existen, son lo bastante sólidos para impedirme hacer las cosas que siguen al fingir.

Pero ¿hasta dónde puede insistirse en todo esto? ¿Fingir estar jugando al ajedrez es siempre tan diferente de fingir que se está jugando al ajedrez, o también (quizá más aún) de fingir el estar jugando al ajedrez? Quizá todo lo que debiera decirse es que cuanto más se trata de un caso de llevar a

[16] Sin embargo, parece escasamente correcto decir: 'fingir que'='fingir creer (o cosas por el estilo) que'.

* *'pretending-to-oneself'* y *'let's-pretending'*, respectivamente. *(N. del T.)*

** *'make-believe'*. *(N. del T.)*

cabo movimientos más probablemente hemos de preferir 'estar jugando' o 'jugar'; mientras que cuanto menos necesario es esto y más podemos lograr el engaño por medios verbales o simulando una creencia más preferiremos la construcción 'que'.

¿Cuál es, finalmente, la importancia de todo esto con respecto al fingir? Contestaré a esto brevemente: aunque no estoy seguro de que la importancia sea importante, la verdad lo es [17]. En primer lugar, parece que los filósofos, que gustan de invocar el fingir, han exagerado su alcance y distorsionado su significado. En segundo lugar, en el proyecto a largo plazo de clasificar y clarificar todas las formas y variedades posibles de *no exactamente hacer cosas,* que ha de ser llevado a cabo para entender alguna vez apropiadamente lo que es hacer cosas, la clarificación del fingir, y el asignarle su propio lugar dentro de la familia de conceptos relacionados, debe encontrar algún lugar, aunque sólo sea uno modesto.

[17] Soñé una línea que valdría de lema para una sobria filosofía: *Neither a be-all nor an end-all be.*

CAPÍTULO 12

Tres modos de derramar tinta [1]

Las partes I, II y III del siguiente ensayo están tomadas, casi literalmente, del borrador manuscrito de J. L. Austin, encontrado entre sus escritos después de su muerte, de una conferencia que dio en la *American Society of Political and Legal Philosophy*, que se reunió en Chicago en 1958. Puede pretenderse autenticidad de expresión para estas secciones, aunque sin duda Austin habría cambiado mucho si él mismo hubiese completado sus pruebas para publicarlo en el anuario de la Sociedad: *Responsability* (*Nomos* III), preparado por Carl Friedrich (New York, 1960). Un resumen de esta conferencia, que fue 'distribuido en la reunión y puesto a disposición de los participantes', fue publicado como apéndice a ese volumen.

La sección introductoria no estaba plenamente redactada en el manuscrito de Austin, sino que ha sido ensamblada partiendo de notas hechas en diversos papeles separados, y con la ayuda también de las notas de Austin para los seminarios que dirigió en Oxford, a lo largo de un período de muchos años, bajo el título general 'Excusas'. En estos seminarios discutió no sólo el material incorporado en el presente ensayo, sino también mucho de aquello en lo que se basaba 'Un alegato en pro de las excusas'.

El manuscrito lleva el título 'Responsabilidad', dado que éste fue el tópico general de la reunión de la Sociedad en la que se dio la conferencia. El apéndice publicado, sin embargo, se titula 'Tres modos de derramar tinta', y éste es, con toda probabilidad, el título que el propio Austin habría escogido si hubiese publicado el ensayo.

El editor da las gracias a la señora Austin por su permiso para publicar el ensayo, y al señor G. J. Warnock, que ha leído el manuscrito y el presente ensayo y ha hecho muchas sugerencias valiosas para mejorarlo.

L. W. Forguson.

La mayor parte de lo que tengo que decir sobre la responsabilidad en general lo he dicho en otro lugar [2]. Pero, por cierto, el objeto de lo que

[1] Reimpreso de *The Philosophical Review*, vol. 75, núm. 4 (1966), con permiso de los editores.

[2] 'Un alegato en pro de las excusas' (1956).

tuve que decir allí fue que no tiene mucho objeto discutirla en términos generales. Lo repetiré aquí sólo de manera resumida. Es una opinión que yo no he tanto meramente sostenido, como usado en la práctica durante unos veinte años, y que he encontrado consistentemente remuneradora. Brevemente, es la idea que Aristóteles tuvo de una forma primitiva, sin tener que luchar para librarse de las faenas que ahora nos abruman; a saber: que las cuestiones acerca de si una persona fue responsable de esto o aquello son anteriores a las cuestiones acerca de la libertad. Sea cual haya sido la idea de Aristóteles, *funcionó* de este modo: para descubrir si alguien actuó libremente o no, debemos descubrir si este, ese o aquel alegato valdrá —por ejemplo, coacción, o confusión, o accidente, etc.

Podemos esperar sacar provecho entonces, en esta área de investigación, del estudio cuidadoso de lo que podemos llamar, por darle un nombre, *excusas* —de los diferentes modos, y diferentes palabras, en que en determinada ocasión podemos tratar de librarnos de cosas, de mostrar que no actuamos 'libremente' o no fuimos 'responsables'—. Pero si vamos a considerar este tema y estas expresiones, debemos asimismo atender a lo que podrían llamarse palabras *agravantes* —es decir, palabras que no sólo no nos libran de cosas, sino que pueden efectivamente hacer las cosas peores para nosotros, o en cualquier caso pueden a menudo producir las mismas cosas que las excusas, si las tuviéramos, estarían proyectadas para excluir—. Me concentraré aquí en un tópico bastante limitado, dado que no sé bastante (o aunque *pienso* que sé bastante) sobre el tema en su totalidad; lo que sigue es una muestra solamente de algunas contribuciones que podrían ser de utilidad.

Al considerar la responsabilidad pocas cosas se consideran más importantes que establecer si un hombre *pretendió* * hacer *A*, o si hizo *A* intencionadamente. Pero hay al menos otras dos palabras familiares importantes en este respecto. Distingamos entre actuar *intencionadamente* y actuar *deliberadamente* o a *propósito*, en la medida en que esto pueda hacerse atendiendo a lo que el lenguaje puede enseñarnos.

Un maestro de escuela puede preguntarle a un niño que ha derramado la tinta en clase: '¿Hiciste eso intencionadamente?' o '¿Hiciste eso deliberadamente?' o '¿Hiciste eso a propósito (o adrede **)?' Parece a primera vista que importa poco qué pregunta se formule. Parece que significan lo mismo o al menos que vienen a ser lo mismo en este caso. Pero ¿es así realmente? Hay, de hecho, técnicas disponibles para distinguir entre estas expresiones. No puedo explotarlas aquí en modo alguno plenamente, sino sólo indicar los recursos disponibles. Podemos considerar, por ejemplo, como punto de partida: *i)* casos efectivos o imaginados, y *ii)* la 'gramática', 'etimología', etc., de las palabras.

* *intended. (N. del T.)*
** *intentionally, deliberately, on purpose* y *purposely,* respectivamente. *(N. del T.)*

I

En primer lugar, consideremos algunos casos. Los casos efectivos serían por cierto excelentes; podríamos observar qué palabras han sido usadas efectivamente por quienes comentan incidentes reales, o por los narradores de incidentes ficticios. Sin embargo, no tenemos tiempo o espacio para hacerlo aquí. Debemos en cambio imaginar algunos casos (imaginarlos cuidadosamente y con detalle y exhaustivamente) y tratar de lograr un acuerdo sobre lo que de hecho diríamos respecto a ellos. Si podemos lograr este acuerdo, tendremos algunos *datos* (datos 'experimentales', de hecho) que podemos entonces ponernos a *explicar*. Aquí la explicación consistirá en dar cuenta de los significados de esas expresiones, cosa que esperamos lograr usando métodos tales como los de 'Acuerdo' y 'Diferencia': que está, de hecho, presente en los casos en que usamos, pongamos por caso, 'deliberadamente', y que está ausente cuando no lo hacemos. Naturalmente, entonces habremos llegado a nada más que a una exposición de determinados 'conceptos' ordinarios empleados por los hablantes de castellano; pero también a nada menos. Y no es tan poca cosa. Estos conceptos se habrán desarrollado a lo largo de un amplio período; es decir, habrán encarado la prueba del uso práctico, de continuos casos difíciles, mejor que sus esfumados rivales.

He aquí, pues algunos casos.

1. Supongamos que ato un cordel de extremo a extremo en lo alto de una escalera. Un pariente débil, de quien espero algo, tropieza con él, cae, y muere. ¿Preguntaríamos si até el cordel allí intencionadamente? Bueno, pero es difícil ver cómo pude haber hecho tal cosa no intencionadamente, o incluso (lo que no es lo mismo) no haberla hecho intencionadamente. ¿Ustedes no hacen ese tipo de cosa-por accidente? ¿Por confusión? ¿Inadvertidamente? Por otro lado, ¿estaría obligado a admitir que lo hice 'a propósito' o 'adrede'? Esto toma un feo cariz. ¿Cuál pudo ser el propósito si no el que alguien tropezase al menos? Mejor me hubiera sido afirmar que estaba simplemente matando el tiempo, jugando a la comba, practicando nudos.

2. Necesitaba dinero para apostar en las carreras de caballos, de modo que metí la mano en la caja registradora. Naturalmente, *pretendía* (todo el tiempo) devolverlo tan pronto como hubiese recogido mis ganancias. Esta era mi intención: lo cogí con la intención de devolverlo. Pero ¿fue este mi *propósito* al cogerlo? ¿Lo cogí con el propósito de, o proponiéndome *, devolverlo? Obviamente, no.

3. Mientras vuelvo en coche a casa, veo que hay vidrios rotos en la calzada, fuera de mi casa; de modo que los arrojo a la acera, y más tarde un peatón pega con ellos y se hiere. Muy probablemente yo arrojé los vi-

* *for the purpose of, or on purpose to. (N. del T.)*

drios a la acera intencionadamente; de nuevo, no fue inintencionadamente —sabía que era la acera perfectamente, etc.—. Pero ¿lo hice a propósito, adrede? ¿Lo hice deliberadamente? Concebiblemente, pero en la forma en que imaginaríamos naturalmente el incidente, tampoco ciertamente.

4. El aviso dice 'No den de comer a los pingüinos.' Yo, sin embargo, les doy de comer cacahuetes. Pues bien, resulta que los cacahuetes son, y éstos lo demuestran, fatales para estos pájaros. ¿Les di de comer cacahuetes intencionadamente? No hay duda: no soy ningún esparcidor de cacahuetes casual. Pero ¿deliberadamente? Bueno, esto parece quizá que plantea la cuestión, '¿Había leído el aviso?' ¿Por qué lo hace? ¿O 'a propósito'? Esto parece insinuar que sabía qué fatales resultados sobrevendrían. De nuevo, ¿por qué?

Podemos también considerar casos que son estereotipos, los evocados por clichés. He aquí algunos.

Decimos que *A* hirió a *B* con la intención de matarlo, o de causarle graves heridas corporales; o, más formalmente, con intento de matarlo, etc. No decimos '*A* hirió a *B* con el propósito de matarlo.' ¿Por qué no? ¿Porque el matar y el herir 'no están suficientemente separados' —están 'demasiado íntimamente conectados'?; ¿porque no hay '*dos cosas*' que se hacen?—. Pero ¿qué significa esto realmente?

O también: pedimos a este joven que está rindiendo atenciones a nuestra hija que declare sus intenciones. ¿Cuáles son sus intenciones? ¿Son honorables sus intenciones? En este caso, ¿introduciría alguna diferencia el que le preguntásemos cuál era el propósito de estas atenciones, si tiene algún propósito en perspectiva, si está haciendo estas cosas a propósito o con un propósito? Esto hace que su conducta parezca más calculada, le da un halo de aventurero o seductor. En vez de pedirle que clarifique la posición, quizá para sí mismo tanto como para nosotros, ¿no estamos ahora pidiéndole que divulgue un culpable secreto?

Otro cliché: nos encontramos a nosotros mismos con bastante frecuencia hablando de una 'deliberada intención'; 'con la deliberada intención de forzar la cerradura', por ejemplo. Así como podemos hablar de una elección deliberada o una decisión deliberada. *Pero* no hablamos de una deliberación intencionada; ni (excepto en casos especiales que no pueden discutirse aquí) de una decisión intencionada o de una elección intencionada.

Quizá nos sirva de ayuda imaginar tipos de casos en que una cosa se hace intencionada pero no deliberadamente, etc.: es decir, casos en que estas expresiones adverbiales son expresamente disociadas. La forma en que esto sucede revelará comúnmente algún 'opuesto' de una de las tres expresiones que *no* es un 'opuesto' de las otras dos.

Por ejemplo, supongamos que hago una cosa impulsivamente, y posiblemente incluso por impulso. Entonces no la estaré haciendo deliberadamente —y en realidad *decir* que lo hice impulsivamente (y quizá incluso por impulso) seguramente que sería excluir la sugerencia de que lo hice deliberadamente. Por ejemplo, en una determinada coyuntura en el transcurso de nuestra riña, movido quizá por un acceso de emoción o un recuerdo, tiendo impulsivamente mi mano para amigarnos, y ejerzo todo mi tacto con el mismo fin. Ahora bien, esto es bastante intencionado: yo pretendo extender mi mano, enterrar el hacha. De hecho, incluso tendí mi mano a propósito, adrede. Sin embargo, no fue hecho deliberadamente: dentro de veinte minutos puede que me arrepienta. El impulso es fuerte: no me paré a pensar (¿pero sobre qué?). Actúo precipitadamente, de modo que probablemente no deliberadamente, pero naturalmente sabía lo que hacía y quería hacerlo, incluso quizás empleé mi ingenio para hacerlo diestramente. (Pude haberme parado a pensar en *ello;* el impulso pudo haber sido meramente hacer amigos, alargar mi mano pensé que es algo que lograría salvar la situación.) Si ni siquiera actué por impulso, sino del todo *espontáneamente* (un tanto engañoso, esto), y sí aún de modo más evidente no deliberadamente, es al menos plausible decir que con todo actué intencionadamente (cfr. Sir Walter Raleigh). Igualmente, un hombre en situación angustiada y con temerosa indecisión [3] debido a alguna crisis puede adoptar un curso de acción tal como retroceder corriendo hacia las llamas. Sin duda que retrocede corriendo hacia las llamas bastante intencionadamente; incluso *(quizá)* decide retroceder corriendo —aunque naturalmente esto no es necesario para que lo haga 'intencionadamente'. Pero creo que bien pudiera convenirse que no lo hizo deliberadamente. Estos ejemplos bastarán para mostrar que lo que se hace intencionadamente y adrede no es preciso que se haga deliberadamente. Además parecen mostrar ciertas características comunes: hay algo 'precipitado' en el acto en todos los casos.

Por otro lado, es totalmente posible actuar tanto deliberada como intencionadamente aunque 'no a propósito', o al menos *(si* esto es lo mismo —hay distinciones aquí que tendremos que pasar por alto) con ningún propósito, sin propósito alguno, careciendo de propósito. Actuar así puede ser, típicamente, actuar caprichosamente. Una pandilla de muchachos decapita, *seriatim,* uno por uno toda una hilera de arbolitos plantados recientemente a lo largo de nuestra calle: se trata de un daño deliberado, caprichoso. Pero no tienen, podemos decir, ningún interés en destruir los árboles; muy plausiblemente no han reflexionado ni un momento sobre el asunto. ¿Arrancan los niños las alas de las moscas 'a propósito'? Sin embargo, véalos hacerlo, y es patente que lo hacen intencionadamente, y también deliberadamente.

Hasta aquí hemos mostrado que una cosa hecha intencionadamente no es preciso que se haga deliberadamente o a propósito, ¿pero que pasa conversamente? ¿Puede hacerse algo deliberadamente o adrede pero no intencionadamente? ¿Podemos imaginar un caso en que se haga algo *deli-*

[3] Quizá debido a una falta de otra persona; pero por razones dadas después *excluiremos* esta posibilidad, y suponemos que es una crisis 'accidental', tal como un incendio.

beradamente pero no intencionadamente? Ciertamente esto parece más difícil. Sin embargo, hay casos.

Soy requerido para sofocar un disturbio en la India. Hay imperiosa necesidad de rapidez. Mi mente está ocupada en la acción que debe llevarse a cabo a cinco millas de la carretera al Palacio. Cuando me pongo en marcha a través del sendero el nuevo coche de juguete del hijo de mi cocinero, la niña de sus ojos, está plantado en medio de la carretera. Me doy cuenta de que podría parar, bajar y moverlo, pero al cuerno con él; debo darme prisa. Es una pena, eso es todo; enfilo sobre él y sigo mi camino. En este caso se toma una perentoria decisión sobre lo que es esencialmente un asunto *incidental*. Enfilé sobre el cochecito deliberada, pero no intencionadamente —ni tampoco, por cierto, no intencionadamente. Nunca fue parte de mi intención enfilar sobre el cochecito. En ningún momento pretendí enfilar sobre él. Fue incidental a lo que yo pretendía hacer, que era simplemente llegar a la escena del disturbio para sofocarlo. Por muy 'raro' que pueda sonar, siento pocas dudas de que aquí diríamos que pasamos sobre el cochecito deliberadamente *y* que no querríamos decir que pasamos sobre él intencionadamente. Nunca pretendimos pasar sobre él.

Una explicación similar probablemente se daría, también, de algunas cosas que, puede preverse, se seguirán como consecuencias o resultados de nuestra realización de determinadas acciones —a saber: que estas cosas son 'hechas' por nosotros deliberada pero no intencionadamente. Por ejemplo, me doy cuenta de que al insistir en el pago de deudas voy a 'arruinar' a mi deudor —es decir, él se arruinará como consecuencia de ser compelido a pagar. No tengo absolutamente ningún deseo de arruinarlo, incluso deseo no hacerlo; pero tal vez si no obtengo el pago tanto yo como otras personas vamos a sufrir de modo diverso; y muy plausiblemente creo que él ha sido ligeramente imprevisor. Así que exijo el pago. El se arruina y, si se quiere, yo lo arruiné. Si se dice esto —yo podría rechazar y resentirme un tanto por la imputación—, creo que debe admitirse que lo arruiné deliberadamente; no, sin embargo, que lo arruiné intencionadamente. En ningún momento pretendí arruinarlo; nunca constituyó parte alguna de mi intención. (Este, si se admite, es un caso especialmente interesante: pues obviamente *no* soy aquí responsable de su ruina.)

Finalmente, ¿puede hacerse una cosa a propósito, pero no obstante no intencionadamente? Esto parece aún más difícil, y puede que efectivamente sea imposible. Sin embargo, la expresión 'accidentalmente a propósito' apunta, al menos irónicamente, que algo de este tipo puede que sea posible; pues, si es hecho accidentalmente, no es hecho intencionadamente. ¿Pero cuán irónica es esta expresión? (Quizá se pudiera construir aquí un caso comparable al de la colecta de la deuda.)

II

Pasamos ahora a nuestra segunda fuente general de información: la gramática y la filología. Aquí encontramos que 'propósito', 'intentar' y 'deliberar' exhiben numerosas y chocantes diferencias.

1. *Deliberar* y *deliberación*, el verbo y el nombre, difieren tanto de *pretender/intención* como de *proponer/propósito* * en algunas formas en que el último par se parece a cada uno de los otros. Así, 'Estoy deliberando' podría usarse sólo para describir un proceso que está sucediendo; pero 'Estoy pretendiendo' y (si existe) 'Me estoy proponiendo' no podrían usarse para describir un proceso. En línea con esto está el hecho de que las deliberaciones pueden ser demoradas, pero las intenciones y los propósitos no pueden serlo.

1 *a)* El uso de 'Yo pretendo' (y, en la medida en que exista, de 'Yo me propongo' **) es totalmente diferente de 'Yo delibero', el cual si existe podría sólo ser un presente habitual, describiendo lo que ordinariamente hago, como en 'Yo delibero antes de actuar'. 'Yo pretendo hacer *X*' es, por así decirlo, una especie de 'tiempo futuro' del verbo 'hacer *X*'. Tiene un efecto vector, compromisivo, como 'Prometo hacer *X*', y, también, como 'Prometo hacer *X*', es una de las posibles fórmulas para explicitar, en determinada ocasión, la fuerza de 'Haré *X*' (a saber, que fue una declaración y no, por ejemplo, una previsión o un compromiso). Podríamos sentirnos inclinados a decir: es casi un 'verbo auxiliar'. Pero el hecho es que términos como 'tiempo futuro' y 'verbo auxiliar' no fueron inventados pensando en la necesidad de hacer justicia a una palabra como 'pretender'. Se necesita una completa reclasificación de estos términos arcaicos. El que se necesita una reclasificación lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que hay una cierta rareza en la combinación *'I shall intend'* ***.

2. Si después consideramos las terminaciones adjetivas que se encuentran en '*delibera*te', '*intentiona*l' y '*purpose*ful' o '*purpo*sive' **** (que están también por cierto incorporadas en los correspondientes adverbios), parece relevante el que son diferentes. '*Delibera*te' está por cierto formada sobre la base del participio pasado latino; las palabras de este tipo significan comúnmente que algo ha sucedido o ha sido hecho. Deberíamos sospechar que el proceso de deliberación, sea lo que fuere, ha sido llevado a cabo. Así una conducta consider*ada* es una conducta que muestra que ha habido

* *Deliberate/deliberation, intend/intention* y *purpose/purpose,* respectivamente. Traduzco *intend* por *pretender* y no por *intentar,* que corresponde mejor a *try. (N. del T.)*

** *'I purpose'*. En castellano parece que existe perfectamente. *(N. del T.)*

*** 'Pretenderé' no me parece tampoco natural en castellano. *(N. del T.)*

**** Aunque algunas de las observaciones que Austin hace aquí valdrían para los correlatos castellanos ('deliber*ado*', 'intencion*al*') es preferible dejarlos todos en inglés. *(N. del T.)*

consideración (de los sentimientos de los demás, en cuanto afectados por mis propuestas actividades).

La terminación *-ful,* por otra parte, se usa comúnmente en casos en que algo puede que esté presente o puede que no esté presente: una añadidura o extra. *'Thoughtful', 'careful', 'purposeful'* se refieren similarmente a cosas que puede que (pero igualmente puede que no) estemos haciendo *cuando* hacemos *X:* puede que estemos molestándonos en pensar en los intereses y sentimientos de los demás, cuidándonos de evitar posibles accidentes, o persiguiendo un propósito.

La terminación *-al,* como en *'intentional',* modifica, o clasifica, por así decirlo, el acto así descrito mucho más 'directa' e íntimamente que *-ful* o *-ate.* (Nota incidental: *-ive,* como en *'purposive',* realizaría una función similar. Pero naturalmente es un término de carácter psicológico, y en mi opinión requiere cierta justificación; porque toda nuestra terminología ordinaria, no solamente la terminación adjetiva, sugiere ciertamente que la intención se relaciona con nuestra acción de una forma más íntima que su propósito, y de una forma enteramente diferente.)

2 *a)* La misma lección es indicada por las formas negativas de los adjetivos (y adverbios). No hay ninguna forma negativa aceptada de *'deliberate'. 'Purpose'* toma *-less;* puede que yo 'no tenga un propósito (cualquiera)' al hacer algo, del mismo modo que puede que no tenga cuidado. Pero no 'tengo ninguna intención (cualquiera)' al hacer algo.

Aquí puede que se requiera una cierta justificación general. ¿Por qué habríamos de suponer que es relevante de algo en absoluto el que, por ejemplo, estos adjetivos y sus negativos adopten formas diferentes? ¿Por qué no habría de ser justamente que *'thought',* por ejemplo, no es una palabra latina y por tanto no puede tomar la terminación latina *-ate,* mientras que *'consider'* puede? ¿Por qué no habría de ser todo 'eufonía', o azar, o exuberancia carente de significado?

Pues bien, podemos admitir, y en realidad dar positivamente la bienvenida a, todas estas sugerencias, y sin embargo adherirnos a nuestra superstición de que las formas de las palabras y expresiones son altamente relevantes para su significado. En pocas palabras, demos por sentado, por mor del argumento y porque de hecho no tenemos ningún derecho a dar por sentado nada distinto, que 'en su origen' el habla consistía en que cualquier persona hiciese cualquier sonido en cualquier situación para significar cualquier cosa. Demos por sentado también, lo que en cierto sentido es una tautología, que *en última instancia* las formas del habla que sobreviven serán las formas del habla *más aptas* (más eficientes). Ahora bien, un criterio general de eficacia [4] es sencillamente éste, enunciado laxamente: que cualquier unidad del habla *U* suene *tanto quanto* parecida a cualquier otra unidad del habla que 'signifique' algo parecido a lo que *U* significa, y *tanto*

[4] Hay otros de gran importancia: brevedad, susceptibilidad de aprendizaje, etc. Pero entre éstos, algunos están estrechamente conectados con el anterior de una variedad de modos.

quanto diferente de cualquier otra unidad del habla que signifique algo diferente de lo que *U* significa; o que pequeñas variaciones de significado sean designadas por pequeñas variaciones concomitantes de sonido. Este principio explicará, en mi opinión, no solamente el fenómeno de la supervivencia de palabras en grupos en los que palabras de sonido semejante significan cosas semejantes (por ejemplo, *'fumble', 'tumble', 'stumble',* y cosas por el estilo) sino también mucho de lo que debe ser incluido en la etimología, y la total evolución general de la morfología, la sintaxis y la gramática.

En esta explicación del origen de las formas del habla sobre líneas evolucionistas, se verá que puede hacerse *consideración* —en realidad, en alguna medida lo es ya plenamente— del azar, de la exuberancia, de las preferencias de sonido (eufonía), y de los préstamos. *Pero no obstante,* en última instancia, las expresiones que sobreviven serán tales que sus características gramaticales y morfológicas sean de la más alta relevancia para su significado.

3. Las preposiciones usadas con *'intention', 'purpose'* y *'deliberation'* para formar expresiones adverbiales o de otro tipo apuntan igualmente a distinciones entre las tres palabras, y las asocian con familias de palabras enteramente distintas. Decimos on *purpose (to),* for *the purpose of,* pero with *the intention of;* (posiblemente también with *the purpose of).* Parece claro que *'on'* y *'for'* (comparemos *'on the principle', 'on orders', 'for the sake of') disocian* o *separan* mi propósito de mi acción en curso de una forma que *'with'* no hace. Hay muchas expresiones que contienen *'purpose' ('for the* usual *purposes', 'to good purpose', 'to some purpose',* etc.) que parecen hacer del propósito algo, por así decirlo, *im*personal de una forma que nunca se hace con la intención.

Con *'deliberation'* quizá la única, y poco interesante, preposición usada es *'after'. 'With deliberation'* realmente se encuentra, pero entonces las palabras se usan para describir un determinado estilo pausado de realización, que impresiona al observador. *'Deliberately'* se usa de la misma forma, como cuando alguien come su sopa *deliberately* *. (Comparémoslo con el caso en que él deliberadamente come mi sopa. Aquí, si es juicioso, se dará prisa con ella.) Pues bien, este tipo de sentido secundario es bastante común con adverbios de este género; y *'purposefully'* se usa también de hecho de esta forma. Conocemos el tipo de realización que describe: un aire *purposeful* ** es un aire de dejar los preliminares, las primeras etapas, cada etapa, *despachados,* a fin de proceder a la siguiente y dejar toda la tarea acabada; es un aire de urgir. Bastante chocantemente, sin embargo, no hay ninguna expresión conectada con *'intentional'* que pueda usarse de esta manera. La explicación, sea cual fuere, parecería estar en la misma dirección que la de las terminaciones adjetivas a las que nos referimos

* Véase nota del traductor al respecto en «Un alegato en pro de las excusas». *(N. del T.)*

** Quizá *decidido. (N. del T.)*

antes: la intención está demasiado íntimamente asociada con la acción ordinaria en general para que haya algún estilo *especial* de realización asociado con ella.

4. Finalmente, podríamos considerar las estelas etimológicas de las tres palabras; pues ninguna palabra logra nunca un entero olvido de sus orígenes. La metáfora de 'deliberado' es de 'pesar' o 'sopesar', la de 'intención' (que se mantiene abierta en muchas palabras emparentadas) es de tender o esforzarse hacia (compárense *'intent on mischief'* y *'bent on mischief'*). En 'propósito' la idea es de poner algo ante uno mismo.

III

Tratemos ahora de entender las tres nociones de propósito, intención y deliberación a la luz de nuestras investigaciones hasta aquí. Aunque me temo que no llegaremos tan lejos como para definirlas.

La más sutil de nuestras nociones es la de intención. Mientras voy por la vida haciendo, como suponemos, una cosa tras otra, en general siempre tengo una idea —alguna idea, mi idea, o imagen, o noción, o concepción— de en qué estoy, en qué me ocupo, qué llevo entre manos, o en general 'qué estoy haciendo'. Yo no 'sé qué estoy haciendo' como resultado de mirar a ver o realizar observaciones de otro modo [5]; sólo en casos raros y confusos se da el caso de que *descubro* lo que he hecho o *llego a darme cuenta* de que estoy o he estado haciéndolo de esta forma. No es de tal forma como *yo* sé qué estoy haciendo cuando enciendo la cerilla en la cercanía del pajar. (Este es el sentido en que en general y obviamente yo sé lo que estoy haciendo; *contrástese* con el sentido en que usted *supone,* dudosamente, que yo sé lo que estoy haciendo cuando enciendo la cerilla tan cerca de la gasolina.) Debe suponerse que yo tengo *por así decirlo* un plan, un plan de operaciones o algo por el estilo sobre el que estoy actuando, que estoy tratando de poner en práctica, llevar a cabo; sólo que naturalmente no es necesario o usual, ni siquiera levemente, que sea algo tan puro como un plan propiamente dicho. Cuando llamamos la atención sobre este aspecto de la acción, usamos las palabras conectadas con la intención [6].

Pues bien, aunque digo que las palabras de 'intención' están conectadas

[5] Me ayudó el oír una vez esta observación a Miss G. E. M. Anscombe.

[6] En este punto el manuscrito contiene la oración inacabada, 'Cuando usamos la gran mayoría de los versos 'activos', por ejemplo, 'cocear'...' Lo que Austin probablemente tuvo en mente fue el hecho de que la mayoría de los versos 'activos' incluyen, como parte de su sentido, cierta noción de un proyecto o plan que debe llevarse a cabo. Así, es generalmente una confusión considerarlos como puramente 'comportamentales'. El que yo cocee a alguien no significa meramente que mi pie se mueve agudamente hasta entrar en contacto con su espinilla. Quizá es por esto por lo que, en contextos normales, el añadir el adverbio 'intencionadamente' es de algún modo redundante. Este punto me fue sugerido por G. J. Warnock. (L. W. F.)

con esta noción de mi idea de lo que estoy haciendo, no debe suponerse que tenga siempre sentido insertar 'intencionadamente' detrás de todo verbo de acción en toda oración ordinaria con un verbo personal activo. Sólo cuando hay alguna sugerencia de que pudiera haber sido no intencionado tiene un sentido no desorientador el decir, por ejemplo, 'Comí mi comida intencionadamente'. En esta medida, es cierto que 'intencionadamente' sirve para excluir 'no intencionadamente'. Lo que sería totalmente falso es sugerir que 'no intencionadamente' es la expresión que 'lleva los pantalones' —es decir, que hasta que hayamos captado determinados modos específicos de hacer cosas no intencionadamente, y excepto como un modo de excluirlos, 'intencionadamente' no tienen ningún significado positivo. Hay palabras que responden a esta descripción: 'real', por ejemplo, es una. Pero en el caso presente, por no mencionar nada más, está el verbo 'pretender' que debe tomarse en cuenta, y debe obviamente tener un sentido altamente 'positivo'; no puede sólo usarse para excluir 'no pretendo (o pretendí)'.

Aunque tengamos esta noción de mi idea de lo que estoy haciendo —y en realidad tenemos tal idea como una regla general, como si fuera una lámpara de minero en nuestra frente que ilumina siempre tanto delante como avanzamos— no debe suponerse que hay reglas precisas sobre la extensión y el grado de iluminación que produce. La única regla general es que la iluminación es siempre *limitada,* y ello de diversas formas. Nunca se extenderá indefinidamente adelante. Naturalmente, no todo lo que se ha de seguir o hacerse en adelante es lo que yo estoy pretendiendo hacer, sino quizá consecuencias o resultados de ello. Además, no ilumina *todos* mis alrededores. Sea lo que fuere lo que estoy haciendo se está y debe estar haciéndose en medio de un trasfondo de *circunstancias* (incluyendo naturalmente actividades de otros agentes). Esto es lo que necesita *cuidado,* para guardarnos de tropiezos, trastornos, accidentes. Más aún, su realización involucrará incidentalmente todos los tipos de minucias de, al menos, movimientos corporales, y a menudo muchas otras cosas además. Estas cosas estarán por debajo del nivel de cualquier intención, *por muy* detallada que sea (y no necesita por cierto ser detallada en absoluto), que yo pueda haberme formado.

Hay una buena dosis de libertad al 'estructurar' la historia de las actividades de alguien por medio de palabras como 'intención', del mismo modo que cuando consideramos toda una guerra podemos dividirla en campañas, operaciones, acciones, y cosas por el estilo; pero esto es buenamente arbitrario excepto en la medida en que se basa en los planes de los contendientes. Así con las actividades humanas; podemos estimarlas en términos de intenciones, propósitos, objetivos últimos, y cosas por el estilo, pero hay mucho que es arbitrario en esto a no ser que tomemos el modo en que el agente mismo lo estructuró efectivamente en su mente antes del evento. Pues bien, la palabra 'intención' tiene desde este punto de vista un muy importante *efecto conexivo:* cuando el que mete la mano en la caja

del dinero afirma que *pretendió todo el tiempo* devolver el dinero, lo que está afirmando es que su acción —la acción en la que estaba ocupado— ha de juzgarse *como un todo,* no precisamente una parte de ella seccionada del todo. Casi siempre, naturalmente, una pretensión como ésta llevará consigo la pretensión de que su acción (como un todo) no ha de ser descrita con el término elegido para describirla (sólo una parte de ella); por ejemplo, aquí no fue 'robar' la caja, porque la acción tomada como un todo no resultaría en la ausencia de ningún dinero de la caja. *Reculer pour mieux sauter* no es retroceder.

Enteramente distinto es el uso de la palabra 'propósito'. Ciertamente, *cuando* hago algo con un propósito, esto me será conocido, como mis intenciones, y guiará mi conducta. En realidad, al igual que un objetivo, un propósito influirá la formación de intenciones. Pero mi propósito es algo que ha de lograrse o llevarse a cabo como resultado de lo que estoy haciendo, como la muerte de mi tía, o la indisposición de los pingüinos si realmente les dí de comer cacahuetes a propósito. (Muy comúnmente mi propósito es ponerme en posición de poder continuar con la siguiente acción, con la siguiente operación de la campaña). No necesito, sin embargo, tener ningún propósito al actuar (incluso intencionadamente)[7]; del mismo modo que no necesito tener cuidado o molestarme en pensar. Yo actúo con un o a propósito, lo logro; yo actúo con la intención, la llevo a cabo, la realizo.

Actúo *deliberadamente* cuando he deliberado —lo que significa cuando me he detenido a preguntarme, '¿Lo haré o no lo haré?' y entonces he decidido hacer X, lo cual hice. Es decir, sopesé, aunque sea de una forma rudimentaria (a veces casi nocional o imaginaria), los pros y contras. Y se entiende que debe haber ciertos contras, incluso cuando lo que hago deliberadamente es algo irreprochable, como pagar mis impuestos. Los pros y los contras no están confinados a pros y contras *morales,* ni tampoco necesito decidir en favor de lo que creo mejor o de lo que tiene la mayoría de las razones en su favor. (Ni, naturalmente, cuando haya decidido hacerlo, *tengo que* necesariamente llevarlo a cabo.) La deliberación no es precisamente *un* tipo de pensar previo a la acción: actuar con previsión o con premeditación, o pensar en modos y maneras —todos estos muestran que *nos molestamos en pensar,* quizá durante un período de tiempo, pero ninguno de ellos muestra que actuemos deliberadamente, y en realidad son asuntos totalmente diferentes de la deliberación. Modos y maneras son un asunto del estado mayor; la decisión es un asunto del comandante en jefe. El que hubiese tardanza en pasar a la acción o producirla (en lo que tanto se apoyan los abogados) es el más simple síntoma.

Lo cerraré añadiendo unas palabras generales de advertencia: hay consideraciones prevalentes que puede que estén operando en cualquier situación en la que actúo y que pueden dislocar las tres palabras, a pesar de que las demás condiciones *standard* de su uso se satisfacen. Por ejemplo, puede que esté actuando bajo amenaza; por mucho que sopese los pros y contras, si actúo bajo la influencia de una amenaza yo no hago ese acto deliberadamente. Este tipo de consideración prevalente debe siempre tomarse en consideración en cualquier caso[8].

[7] Por ejemplo, dar de comer a niños hambrientos: no necesito tener ningún propósito aquí.

[8] El manuscrito contiene unas cuantas observaciones más, pero no suficientes para reconstruir una conclusión que pudiera pretender reflejar adecuadamente las propias intenciones de Austin con respecto a una conclusión. Sin embargo, a partir de estas observaciones puede decirse que *una* cosa que muy probablemente tuvo en mente Austin fue ésta: no sólo debiéramos comparar y contrastar estas tres expresiones —'intencionadamente', 'deliberadamente', 'a propósito'— entre sí, sino que cada una debiera ser comparada y contrastada asimismo con otras expresiones (por ejemplo, 'motivo' tanto con 'intención' como con 'propósito', 'premeditación' con 'deliberación', 'intentar' con 'pretender') [*'to mean' with 'to intend' (N. del T.)*] Estos son los ejemplos del propio Austin, reproducidos también, aunque incorrectamente, en el Apéndice *Nomos.* (L. W. F.)

Indice analítico

acción, 171-4, 221, 247
acto del habla, cap. 6, 226, 230-1
agravante, 171, 250
Anscombe, G. E. M., 258, n. 5
argumentos trascendentales, 55-8
Aristóteles, cap. I., 66 n. 22, 83-5, 123 n. 11, 128 n. 23, 173, 175, 187 n. 14, 250
atenuante, 169, 170

Beattie, J., 64
Bedford, E., 233-5, 236-7, 244
Berkeley, 59 n. 14, 62, 62 n. 18, 66 n. 22, 80, 98, 126 n. 17, 157-8
Bradley, F. H., 157
Broad, C. D., 60, 63
«bueno», 39, 44-7
Burnet, J., 46 n. 22, 49

certeza, 97-103
cláusulas operativas, 219
coherencia, en la teoría de la verdad, 129 n. 25
conceptos, 53-65
condicionales, 197-200, 201-5, 205-219, 206-7, 212-13
connotación, 76
conocimiento, cap. 4
correspondencia, en la teoría de la verdad, 122, 125-6, 151-2, 155-6
creencia, 88-9
culpa, 174 n. 3

Daitz, Mrs. E., 156
dar nombre, 134-5, 139
dar sentido, 134-5, 139
datos sensoriales, 54, 66
definición, 124-5
«deliberado», cap. 12
denotación, 76
Descartes, 60, 65, 193 n. 2
describir, 144 ss.
determinismo, 194-5, 214-15
diccionarios, uso de, 178, 225

ejemplificar, 144 ss.
emisiones realizativas, cap. 10
— realizativas explícitas, 225
— realizativas primarias, 225
— fuerza de las, 231
emociones, 108-17, 233-5
enclasar, 144 ss.
enunciados, 119 ss., 218 ss., 227 ss.
— y hechos, 152-9, 162-8
enunciar, 138 ss., 226 ss.
etimología, 190-1, 238, 258
Eudoxo, 34
excusas, cap. 8, 250
éxito, 42

felicidad, 32-43
fingir, cap. 2

Geach, P. T., 199 n. 7
Gramática «lógica», 215

Hampshire, S. N., 75
Handford, S. A., 202 n. 9
Hare, R. M., 40
hechos, 123-5, 128 n. 24, cap. 7
Hume, 54 n. 14, 62-3, 64, 64 n. 19, 191

ideas innatas, 53 n. 2, 64
identificación incorrecta, 141-2
implicación, 77-8, 88, 220
infelicidad, 220 ss.
instanciar, 138
intencional, cap. 12
intuición, 66-9

Joseph, H. W., 45 n. 19, 49 n. 28, 67
juicios analíticos y sintéticos, 76-81
justificación, 170-1, 174 n. 3

Kant, 55 n. 5, 64, 175, 191
Keynes, J. M., 212

Leibniz, 62, 66 n. 22, 193 n. 2
lenguaje ordinario, 80-1, 133, 174-177
— usos del, 218-9
libertad, 129-30, 173-4, 195
localizar, 138 ss.
Locke, 66

llamar, 144 ss.

Mackinnon, D. M., 53, 54, 59, 62 n. 18, 65
Maclagan, W. G., 53, 54, 57 n. 8, 60-9
mismidad, 121 n. 7, 123 n. 10
mitigación, 170
moldear, 138
Moore, G. E., 39, 40, 44, 46, 79, 161, 193-7, 198, 201-7, 212
Moravcsik, J. M. E., 29 n. 1
Morris, C. W., 75

negación, 128, 143, 148-9
Nisbet, R. M., 202 n. 9
nombrar, 137-8
nombrar incorrectamente, 93 n. 8, 136 ss.
Nominalismo, 82
Nowell-Smith, P. H., 205-13

oraciones, 72, 120-2

paronimidad, 49-50, 83
Peirce, C. S., 121 n. 5
placer, 32-43
Platón, 52, 56 n. 6, 85-6, 175, 181 n. 14, 193 n. 2
Prichard, H. A., 29-39, 41 n. 13, 42, 44-8, 50-2, 83
prometer, 104-8, 220, 222, 224, 228
proposiciones, 120, 130-1, 164
propósito, cap. 12
Psicología, 177-8, 180

Ramsey, F. P., 161
realidad, 73, 80, 95, 114-16, 240, 259
referir, 137-8
referir incorrectamente, 136 ss.
responsabilidad, 173-4, 250, 254
Ryle, G., 151, 163

seguridad, 97-103
semejanza, 65-70, 99 n. 13, 123 n. 10
sensa, 54-9, 62 n. 18, 65, 70, 103
sensaciones, 97-8, 100, 102, 113 n. 26
sentimientos, 108-17
señalar, 166-8
significado, 63, 64, cap. 3, 231
similaridad, 82-6
síntomas y signos, 109-14
Sócrates, 175 n. 4
Strawson, P. F., 131-2, 151-8, 161-165

Telo, 43

Universales, 53-9, 70, 82
Urmson, J. O., 29 n. 1, 38 n. 10, 40

verdad, cap. 5, 155-7, 230

Warnock, G. J., 157
Wisdom, J., 87, 97-8, 101-2, 109-110, 111-12, 114
Wordsworth, 43